ANDREI PLEŞU

MINIMA MORALIA
ELEMENTE PENTRU O ETICĂ A INTERVALULUI

Lui CONSTANTIN NOICA.
Dacă nu l-aş fi cunoscut, n-aş
fi putut scrie această carte.
Dacă l-aş fi ascultat, n-aş fi
scris-o.

Biografie

ANDREI PLEŞU – Născut la 23 august 1948, în Bucureşti. Absolvent al Academiei de Arte Frumoase, secția Istoria şi Teoria Artei (1971). Doctorat în istoria artei (1980). Cercetător la Institutul de Istorie a Artei (1971–1979; 1984–1989). Lector universitar în domeniul arta românească modernă şi istoria criticii de artă (1980–1982). Profesor la Facultatea de Filozofie (din 1992).

SCRIERI: Călătorie în lumea formelor (Meridiane, 1974), Pitoresc şi melancolie (Univers, 1980; Humanitas, 1992), Francesco Guardi (Meridiane, 1981), Ochiul şi lucrurile (Meridiane, 1986), Minima moralia (Cartea Românească, 1988), Jurnalul de la Tescani (Humanitas, 1993), Limba păsărilor (Humanitas, 1994) precum şi numeroase articole în reviste din țară şi străinătate.

CÎTEVA PRECAUȚII ŞI LĂMURIRI

1. Nu oferim cititorului, în cele ce urmează, un tratat, fie şi minimal, de etică. Ci doar o suită de observații rapide, născute în marginile unui teritoriu în care autorul a fost adus nu prin pricepere profesională sau printr-un neutru interes teoretic, ci prin împrejurările, de tot soiul, ale vieții zilnice: exasperări şi euforii, zel intelectual şi confuzie sufletească, întîlniri cu prieteni şi cu neprieteni, furii, iubiri, perplexități şi speranțe. La un moment dat, am resimțit drept indispensabilă identificarea unei minime coerențe în acest vîrtej al pluralității care e spectacolul fiecărei vieți, dar pe care ne-am obişnuit, tocmai pentru că e atît de „comun", să-l lăsăm la voia întîmplării, ca pe o penumbră subînțeleasă. Ni s-a atras atenția, pe de o parte, că recuperarea ordinii etice e iluzorie sau prezumțioasă, şi, pe de altă parte, că imediatețea eticului şi didacticismul normelor sale îi anulează demnitatea speculativă. Am acceptat că, într-adevăr, nu sîntem în situația de a formula ritos o compactă criteriologie morală, dar am rămas la ideea că, înainte de a fi într-o asemenea — utopică — situație, trebuie totuşi să găsim o ordine a căutării ordinii, o tehnică a aşteptării răspunsului. Intervalul dintre obnubilare morală şi edificare nu poate fi străbătut în suspensia oricărei exigențe. Trebuie să existe o conduită a drumului către, chiar dacă adevărata conduită nu se poate întemeia decît din perspectiva drumului încheiat. A înlocui arbitrarul intervalului cu o pre-ordine, iată ce ni s-a părut că putem încerca. Rostită brutal, întrebarea care ne-a însoțit mereu a fost aceasta: cum să nu te sminteşti, atunci cînd n-ai găsit încă reperul cumințeniei? Cum se supraviețuieşte,

decent, în interval? În cele din urmă, am ajuns să credem că etica nici nu e altceva decît o disciplină a intervalului, că ea nu e acasă decît în spațiul de dinaintea opțiunii ultime. În spațiul propriu-zis al unei asemenea opțiuni, preocuparea morală încetează a mai avea obiect: normele devin surîsuri, disciplina devine grație. Orice demers etic bine condus tinde, firesc, spre propria sa dizolvare.

Cît despre lipsa de „puritate“ speculativă a eticului, ne-o asumăm cu relativă dezinvoltură. Am putea culpabiliza, la rîndul nostru, textele speculative pentru lipsa lor de „impuritate“ etică, adică pentru felul lor de a plana — stîncos — deasupra abisurilor în care întîrzie dezbaterea morală a fiecăruia. Repetăm, n-am pornit la drum împinşi de o interogativitate abstractă, constituită în spații rarefiate. Am pornit de jos, de la autobiografie, de la cotidianul cel mai neîndurător, de la o nevoie acută de consolidare mentală, de justificare interioară şi de orientare. N-am căutat deci soluții teoretice, ci sprijin concret, lămuriri imediat eficiente. Alt tip de discurs — pur sau impur — nu ne-a stat în vedere.

Cîteva preciziuni suplimentare privind titlul acestei cărți se vor găsi în al nouălea ei capitol („Minimalism etic“).

2. Cititorul va constata, frecvent, o anumită disproporție între anvergura problemelor atacate şi tratarea lor laconică, dacă nu, adesea, expeditivă. Scris cu un constant sentiment al urgenței, textul se complace, tot timpul, în sugestie şi eboşă, rămînînd, nu o dată, la stadiul de degrosaj, la consemnarea maselor mari, nefinisate, ale temei. Ansamblul e mai curînd o indicare de axe şi delimitări elementare decît o expunere sistematică şi adîncită. La limită, ne-am fi putut mulțumi cu publicarea sumarului, înțeles ca un inventar de probleme nuanțabile la infinit. Totul e efort de primă instanță, ton al diapazonului, dinaintea unei orchestre

(deocamdată) absente. Refuzăm, prin urmare, cu toată energia, postura ştiutorului care deține rețete de viață şi le poate livra, la cerere.

3. Mulțumim oamenilor şi circumstanțelor care — în ultimii ani — au putut fi prilejuri ale acestor pagini. Eternului feminin, în primul rînd, prin ale cărui întruchipări eticul intră şi iese din lume, ca o respirare fără sfîrşit. De asemenea, cîtorva prieteni şi cititori mărinimoşi, dispuşi să ne redeschidă oricînd, impenitenți, credit în alb. În sfîrşit, celor potrivnici care, prin îndîrjirile lor agresive sau ascunse, au întreținut, în adîncul nostru, acea iritare fertilă, de care avem întotdeauna nevoie pentru a ne mobiliza.

Nu în ultimul rînd, mulțumim revistei Viața Românească pentru publicarea multora din textele acestei cărți şi Ilenei Mălăncioiu, în special, fără ale cărei solicitări imperative ne-am fi oprit, probabil, după obiceiul locului, la jumătate de drum.

Valea Vinului, august 1987

I

COMPETENȚA MORALĂ

Competența morală — singura pe care nimeni nu şi-o contestă Falsa autoritate morală: judecata şi sfatul • Competența morală a „specialistului“ • Aşezarea paradoxală a eticii ca „ştiință“ • Simțul etic şi simțul comun • Irelevanța morală a omului ireproşabil • Insuficiența morală ca fenomen originar al eticii

Oamenii sînt, adesea, mai modeşti decît par. Orgoliul are, uneori, subtilitatea de a le îngădui să-şi declare, fără sfială, incompetenţa, pînă şi în teritorii în care nu e tocmai măgulitor să fii incompetent. A devenit, de pildă, un titlu de distincţie interioară, un semn de onestitate intelectuală să poţi admite că în cutare domeniu nu e cazul să te pronunţi, că nu pricepi matematică, artă modernă, lingvistică structurală sau orice altă disciplină, mai mult sau mai puţin sibilinică. Există nenumăraţi critici literari care par aproape mulţumiţi să proclame că filozofia nu e treaba lor, după cum există metafizicieni care se mîndresc de a nu frecventa artele. Toţi acceptăm de altfel, în retorica zilnică a conversaţiei, că unele lucruri ne rămîn inaccesibile. La limită, sîntem chiar dispuşi să recunoaştem, în rare momente ale uitării de sine, că, în definitiv, există şi oameni mai inteligenţi decît noi sau, în orice caz, mai învăţaţi decît noi. Cu alte cuvinte, toţi ştim, din cînd în cînd, să admirăm, să privim către un altul de jos în sus, proiectîndu-l pe cerul exaltant al propriilor noastre, neatinse, idealuri. Suportăm să spunem şi, la rigoare, să ni se spună că nu sîntem destul de harnici, destul de iscusiţi, destul de ştiutori, destul de îndemînatici. Ceea ce nu putem tolera e să spunem şi, mai cu seamă, să ni se spună că sîntem moralmente precari, că sîntem corupţi, necinstiţi, discutabili din unghi etic. Un caragialesc personaj lăuntric e gata neîncetat să-şi atribuie toate defectele, cu condiţia să i se recunoască în unanimitate măcar o calitate: ţinuta morală. Aceasta nu înseamnă că ne socotim, în toate episoadele vieţii noastre, ireproşabili, că nu ne cunoaştem căderile, turpitudinile, mizeria interioară. Socotim însă că, orice am face şi orice am fi făcut, substanţa noastră fundamentală rămîne pozitivă, inalterabilă. Culpa etică e expediată în termenii unei tolerabile greşeli omeneşti, distincte de natura noastră adevărată care e, malgré tout, onorabilă.

Pe scurt, singura autoritate pe care conştiinţa individuală nu şi-o pune niciodată sau aproape niciodată la îndoială e autoritatea morală. Capacitatea de a distinge între bine şi rău, între viciu şi virtute, dreptate şi nedreptate pare a fi la îndemîna tuturor. În materie de etică, funcţionăm constant printr-o nedemolabilă auto-complezenţă. Trăim într-o inflaţie barocă a competenţei morale, într-o lume a cărei principală dezordine riscă să fie faptul că toţi membrii ei se simt moralmente în ordine sau că toţi resimt dezordinea proprie drept neglijabilă. L'enfer c'est les autres — părem a concede cu toţii. Prin urmare, le paradis c'est nous-mêmes.

Încrederea fiecăruia în propria autoritate morală nu exprimă nici măcar încrederea într-o incoruptibilă sămînţă de bine existentă — dincolo de accidentele destinului individual — în adîncul oricărui exemplar uman. În acest caz, ea ar fi acceptabilă în numele unei antropologii optimiste, pentru care „păcatul originar“ a putut compromite armonia funcţională a firii omeneşti, fără a infecta totuşi nobleţea ei esenţială. Dar abuzul de autoritate care are drept rezultat abuzul competenţei morale e mult mai puţin decît atît: e sentimentul difuz al propriei îndreptăţiri, al infinitelor justificări pe care chiar actele noastre vinovate le pot căpăta, printr-o rafinată şi oarbă cazuistică. Asumarea competenţei etice e un gest tipic al obtuzităţii spirituale: e începutul derivei etice. În imediatul cotidian, ea are două forme specifice de manifestare: tendinţa de a judeca tranşant lumea şi oamenii şi aplecarea irepresibilă de a da sfaturi, invocînd, drept argument, propria calitate morală, laolaltă cu o prezumţioasă „experienţă de viaţă“. Nu e încă momentul să discutăm termenii în care se pun, în mod corect, problema judecăţii morale şi aceea a sfătuirii. Deocamdată, reţinem pericolul ca ele să cadă în pură vanitate etică. Oricum, şi

judecata şi sfatul sînt, prin natura lor, inferioare actului etic. Ele sînt practicate, de regulă, tocmai ca substitut al actului, ca eludare a lui, ca modalităţi de a refuza să-ţi ajuţi semenii, mimînd — prin discurs — ajutorul însuşi. Judecata etică e o specie a dezimplicării, după cum sfatul — fireşte întotdeauna „bun" — e o specie a suficienţei. Amîndouă pendulează între rigorism fad şi ipocrizie infatuată şi instituie — în plan etic — o mortală sterilitate.

Există totuşi competenţă etică reală? Şi dacă da, cine o întruchipează? Este, de pildă, specialistul în probleme de istorie şi teorie a eticii o competenţă în materie? Răspunsul e elementar şi prompt: nu devii o autoritate morală întrucît i-ai citit pe Aristotel, pe Spinoza sau pe Kant. Erudiţia etică — nedublată de vocaţie etică — e una din cele mai ridicole forme de erudiţie: căci în nici un domeniu simpla ştiinţă de carte nu e mai inoperantă, mai inconsistentă, mai vinovată. Ajunşi aci, să amintim, în treacăt, minimala distincţie între etică şi morală, o distincţie de care noi înşine, în rîndurile de mai sus, n-am ţinut, riguros, seama: etica are conotaţia unei rubrici academice şi, ca atare, poate face obiectul unei profesionalizări savante. Morala e aspectul circumstanţial al eticii, etică particulară, prelucrare subiectivă a moralităţii generice (Sittlichkeit) de care se ocupă etica. Pe temeiul acestei distincţii, vom sfîrşi prin a spune că specialistul în etică poate avea competenţă etică, dar nu are, în chip necesar, autoritate şi competenţă morală. Or, pe noi nu ne interesează decît aceasta din urmă. Competenţa morală nu se dobîndeşte prin lectură şi prin hermeneutică istorică. Ea nu se pretează la sistematica severă a ştiinţei. Lăsînd deschisă disputa socratică din jurul posibilităţii de „a învăţa virtutea", ne vom refugia, deocamdată, în pacea disciplinată a conceptelor aristotelice pentru a spune că fapta morală nu poate fi

obiectul unei cunoaşteri exacte, întrucît ea nu e necesară, nu are loc mereu în acelaşi fel. Pe de altă parte, fapta morală nu e nici accidentală, în asemenea măsură încît să nu dea nici o şansă raţiunii investigatoare. Ea face parte din categoria faptelor generale, adică a faptelor care au loc de cele mai multe ori în acelaşi fel. De cele mai multe ori, dar nu întotdeauna. Faptele morale circumscriu un domeniu al nuanţei, al varietăţii, al relativităţii, a cărui bogăţie nu poate fi cadastrată inginereşte. Etica însăşi e o „ştiinţă“ oarecum paradoxală, un amestec neobişnuit de contingenţă şi universalitate, vizînd mai curînd înţelepciunea (phrónesis) decît ştiinţa propriu-zisă. În etică nu se poate geometriza. Discursul ei ezită ameţitor între febra aspră a vieţii şi efortul ordonator al conştiinţei, între imprevizibil şi ordine, între nemijlocirea imperativă a actului şi medierea răbdătoare a reflectării sale. Etica ne confruntă neîncetat cu un complicat amestec al legii cu nelegiferabilul. Mişcarea ei uneşte într-o singură traiectorie spiritul critic cu iertarea, sentinţa rece a absolutului cu o universală adiere de toleranţă. Mai mult decît orice alt domeniu, etica stă sub misterul destinului: în perimetrul ei, surpriza, răsturnările de situaţie, surparea neaşteptată a evidenţelor şi victoria perpetuă a improbabilului sînt fenomene constante. Nimic nu e mai străin de simţul comun decît etica. Etica începe acolo unde simţul comun intră în criză, constatînd că nici una din regulile pe care le îngînă mecanic în numele iluzoriei sale competenţe morale nu mai este valabilă. Drama etică apare, de aceea, din punctul de vedere al simţului comun, drept o formă de nevroză, drept o ne-regulă care îi tulbură habitudinile. Simţul etic e faţă de simţul comun ceea ce e insomnia faţă de somnambulism: o ne-adormire contemplativă, opusă adormirii active din jur. Ordinea morală, ca rezultat al veghii morale, e — spre deosebire de

ordinea comună — o ordine de tip patetic, o ordine care nu se asociază cu confortul şi cu securitatea lăuntrică; e o ordine alcătuită din suferință şi risc, o ordine cu grad minim de previzibilitate.

Incompatibilă cu priceperea etică a „specialistului" academic şi cu placiditatea didactică a simțului comun, competența morală e, într-un anume sens, incompatibilă şi cu existența neprihănită a omului ireproşabil. Nu vom spune că omul ireproşabil (eroul etic, sfîntul, ascetul sau cum vrem să-i spunem) e, în plan etic, incompetent, dar vom spune că ceea ce se poate numi „competența" sa e irelevantă etic. Omul ireproşabil, în măsura în care există, e dincolo de etic, într-un spațiu în care deliberarea etică e încheiată. Statica siluetei sale, imacularea prezenței sale fac din acest erou rarisim un impozant exemplum, dar mai puțin un reper eficace. Ascetul e un simbol al capătului de drum. Drumul propriu-zis rămîne în urma sa, ca un vehicul abandonat după atingerea țintei. Or, etica e o strategie a vehiculului. Din unghiul capătului de drum, ea încetează să mai fie o problemă, devenind substanța spontană a vieții, expresia ei firească, nereflectată. E absurd să vorbeşti despre o morală a îngerilor. Natura angelică e meta-etică. Ea nu poate privi sfera eticului decît cu uimita candoare cu care zăpada ar privi focul. E foarte important să înțelegem că, de la înălțimea absolutului, morala e un ținut exotic. În acest exotism feeric se situează dezbaterea morală pe care o avem în vedere.

Absolutul nu poate coborî pînă la măruntа dăscăleală de care are nevoie inarticularea noastră pentru a evolua. Dar noi nu putem aproxima absolutul dacă nu trăim cu vehemență — pînă în concretul ultim — misterul obnubilării lui. Iar etica nu e, în fond, decît efortul de a găsi rigoarea normativă a actului uman, în condițiile unei cronice carențe de

absolut. Norma etică însă nu poate avea alt criteriu legitim decît absolutul. ªi atunci etica e tentativa eroică de a recompune absolutul din fragmentele tăcerii sale, de a găsi legea în numele căreia se poate trăi cu demnitate ocultarea legii adevărate. Etica e disciplina născută prin îndepărtarea de absolut, e un mod de a administra această îndepărtare. În proximitatea absolutului, ea devine caducă, asemenea unei lecții de înot pentru amfibii... Dezbaterea etică nu e necesară acolo unde ea e de la sine înțeleasă. Ea devine însă necesară acolo unde există criză morală, defect moral, cădere. Despre toate acestea, îngerii au încetat de mult să mai ştie ceva. Iar ascetul tinde halucinat spre aceeaşi sublimă ignoranță. De aceea spunem că autoritatea sa morală e de o irelevantă splendoare.

Relevantă etic nu poate fi decît experiența nemijlocită a eticului, iar această experiență îşi atinge intensitatea maximă în patologia culpei morale. Competența morală adevărată începe, aşadar, cu eşecul moral, mai exact, cu asumarea eşecului: cine urmează, în literă, codul moralei curente poate trăi pînă la adînci bătrîneți avînd aerul de a fi respectabil, dar moare fără a fi trăit încă în etic. Numai cine a trăit — imprudent — fascinația transcenderii codului, numai cine a resimțit relativitatea oricărui cod şi, în acelaşi timp, indispensabila lui autoritate a ajuns la hotarul experienței morale. Competența morală adevărată se capătă exact în punctul în care eşti pe cale de a o pierde. Altfel spus, nu poate intra cu îndreptățire în dezbaterea etică decît fiul risipitor, al cărui chip e definitiv stigmatizat de pericolul rătăcirii. Caracteristica, întrucîtva derutantă, a competenței morale ar consta deci în împrejurarea că, spre deosebire de orice alt tip de competență, ea se întemeiază pe o insuficiență, pe o lipsă. E pregătit să mediteze la o etică cel care ştie că niciodată nu e mai aproape de porțile ei ca atunci cînd stă singur dinaintea lor, ca un străin

dinaintea propriei sale străinătăți. Adevărata competență morală începe cu o experiență ne-ipohondră a vinii, cu sentimentul incompetenței morale, al excomunicării de sine. Înseamnă aceasta că nu intuieşte sensul legii morale decît cine o calcă? Nu neapărat. Ceea ce ni se pare însă evident e că nu înțelege bine o lege cine n-a simțit niciodată în adîncul său ispita de a o contesta sau, măcar, neputința de a i se supune.

Adaos

COMPETENȚĂ MORALĂ, IERTARE ŞI „PROGRES“ MORAL

Faptul de a resimți ocultarea absolutului nu e doar mediul de constituire a eticului: e paradigma însăşi a vinovăției morale. „Defecțiunea“ morală e reductibilă, întotdeauna, indiferent de chipul ei concret, la o „întrerupere de circuit“, la ştergerea urmei care leagă conştiința individuală de absolut. Culpa morală echivalează, aşadar, cu pierderea simțului de orientare, cu dispariția — subiectivă — a „nordului“. Cînd această dispariție e ignorată de cel care o suferă, culpa îşi e sieşi opacă şi nu poate fi temeiul nici unui demers etic. Vinovăția morală despre care spunem că e „fenomenul originar“ al eticii e numai aceea în care vinovatul e simultan dezorientat şi conştient de dezorientarea sa. Perimetrul competenței morale se stratifică, atunci, după cum urmează:

a) competența morală a omului ireproşabil, irelevantă etic, întrucît posesiunea simțului de orientare se manifestă ca o însuşire firească şi, ca atare, netransmisibilă;

b) competența morală a simțului comun, care legiferează în chip mecanic, neputînd avansa — în lipsa simțului de orientare — decît pe drumuri dinainte marcate (prin conveniență, tradiție, reflex social etc.);

c) competența morală propriu-zisă, definită prin conştiința dezorientării şi, în acelaşi timp, prin incapacitatea de a consimți unor marcaje prestabilite;

d) incompetența morală propriu-zisă, echivalentă cu dezorientarea inconştientă de sine, nereflectată şi, în consecință, inaptă a se percepe sub specia culpei.

Din punctul nostru de vedere, etica nu poate lua ființă decît la nivelul c al competenței morale, ca experiență a rătăcirii asumate, ca alergare tulbure sub un cer noros, al cărui albastru e întrezărit rar sau doar bănuit.

Se naşte, fireşte, întrebarea cum poți şti că ai pierdut ceva pe care nu l-ai avut niciodată. Cum poți şti că eşti dezorientat, în absența reperului orientativ? Dar e o întrebare strict logică, dintre cele cu care etica nu lucrează. şi nici viața curentă. În pădure, ştii că te-ai rătăcit nu neapărat pentru că ai ştiut, mai întîi, drumul: poți foarte bine să nu-l fi găsit încă. Ceea ce ştii e că un drum trebuie să existe, că mişcarea nu are sens decît ca tentativă de a ajunge undeva, de a atinge o țintă. Criza morală e presentimentul punctului final, dublat de incompetența traseului optim. Conştiința morală începe cu recunoaşterea acestei incompetențe şi nu cu întîrzieri speculative asupra existenței (sau nonexistenței) capătului de drum. E drept că ce-ul scopului e, în etică, atît de legat de cum-ul căii, încît, nu o dată, el apare ca o simplă îmbobocire finală, ca excrescență ultimă a unei creşteri preformate în vederea florii. Calea şi ținta sînt coextensive fără ca, prin aceasta, calea să se destrame în cuprinsul țintei sau ținta să se risipească în dinamismul căii. Calea şi ținta alcătuiesc, împreună cu figura mobilă a călătorului, corpul unitar şi treimic al căutării morale, limita ei şi infinita ei diversificare posibilă înăuntrul acestei limite date.

*

Dacă însă competența morală e culpabilitate conştientă de sine, iar culpa care se autoignoră e semnul incompetenței morale, atunci iertarea acordată „celor care nu ştiu ce fac“ e, în primă instanță, inacceptabilă. Numai că păcatul comis fără conştiința păcatului e distinct de păcatul comis cu conştiința corectitudinii, respectiv a îndreptățirii sale. Trebuie, cu

alte cuvinte, să deosebim între păcatul inocent şi păcatul care se ia drept virtute. Cel dintîi nu ştie că e păcat: el poate fi iertat, căci lasă loc deschis unei iluminări corective. Cel de-al doilea ştie că nu e păcat: stă deci sub amenințarea incorigibilului şi e, în consecință, de neiertat. Iertarea celor care „nu ştiu ce fac“ urmează a fi, aşadar, coroborată — fără contradicție — cu lauda celor care ştiu ce fac sau care ştiu că nu fac ce e de făcut. E sensul unui fragment apocrif, emanînd din aceeaşi sursă cu textul iertării: „Omule, fericit eşti dacă ştii ce faci. Dar dacă nu ştii ce faci, eşti blestemat şi stricător de lege.“

Etica circumscrie un spațiu riscant, în care totul sau aproape totul poate fi iertat, dar în care conştiința morală autentică lasă mereu deoparte soluția iertării, ca pe o soluție care nu ține de sfera eticului, ci i se adaugă compensator, asemenea unei rezolvări — niciodată garantate — a irezolvabilului. Iertarea apare, cu alte cuvinte, cînd dezbaterea etică devine de necontinuat în termeni strict etici. Chiar practicată la nivelul eticii curente, de la om la om, iertarea poartă, în structura ei, o aromă trans-omenească: ea e efectul stuporii cu care absolutul contemplă lumea, e însăşi această stupoare, transformată, pe nesimțite, în îngăduință...

*

Odată aproximată, competența morală nu asigură, cu necesitate, „progresul“ moral. A trăi eticul nu e a deveni din ce în ce mai bun, ci din ce în ce mai atent la registrul binelui şi la evoluția accidentată a sinelui propriu în raport cu el. În clipa în care crezi că ai devenit mai bun, ai devenit mai rău. „Progresul“ moral— dacă progres este — e semnalat, mai curînd, de modificarea perceperii celorlalți, decît de înregistrarea propriei performanțe. Eşti „mai bun“ cînd începi să-i vezi pe ceilalți „mai buni“ decît îți apăreau înainte şi pe tine mai discutabil în comparație cu

ei. Cu privire la sine, trebuie să fii plin de speranță, dar, în acelaşi timp, cu totul lipsit de iluzii. Nimeni nu ajunge la capătul drumului cu alt set de determinații decît cel cu care a pornit. Determinațiile înnăscute ale fiecăruia sînt materia constantă a mişcării sale etice, problema pe care fiecare o are de rezolvat. Iar a rezolva această problemă, în limitele condiției umane, e a-i adăuga o luciditate de fiecare clipă şi un efort de fiecare clipă. Restul e neprogramabil. Sigură e doar alternanța zilnică a căderii cu redresarea, a puterii nesperate cu o incredibilă şubrezenie, a unui posibil mereu oferit şi mereu neatins, cu un imposibil care se dovedeşte, uneori, în chip miraculos, realizabil. Sfîrşim cu limitele cu care am început. Putem doar spera să le identificăm, la timp, ca limite şi să ne pregătim, înăuntrul lor, pentru o invazie, oricînd plauzibilă, a nelimitatului.

II

LEGEA MORALĂ

Spaţiul moral • Conduita ca formă superioară a locuirii • Individualul ca obiect al legii morale • Adăpostire şi locuire • Legea morală nu poate fi obţinută inductiv • J.-M. Guyau şi ipoteza morală

În greceşte, termenul éthos din care s-a alcătuit denumirea tîrzie a „eticii“ însemna, între altele, locuinţă. Componenta spaţială şi arhitecturală pe care acest termen o implică e esenţială, din punctul nostru de vedere, pentru înţelegerea adecvată a legii morale. Căci legea morală e abordată în chip potrivit cînd e privită nu ca o verticală unidimensională sau ca un reper punctual, ci ca desfăşurare a verticalei sau ca iradiere a punctului. Legea morală nu se naşte din confruntarea statică a omului individual cu „imperativul categoric“ al ordinii supreme. E nevoie ca ordinea supremă să intre în mişcare, să producă, prin alunecarea ei peste lume, un spaţiu elastic, faţă de care legea să se comporte simultan ca axă şi ca hotar limitativ: acesta e spaţiul dezbaterii etice. şi e mai important să resimţi eticul ca pe o întindere în care să te poţi înscrie printr-o liberă evoluţie, decît ca pe un ordin juridic care te fixează într-o pură supunere. Legea morală e teritoriul în cuprinsul căruia omul încearcă să se adapteze la absolut, într-un efort simetric cu tentativa absolutului de a se adapta la umanitate. Între o umanitate mărginită la propria ei condiţie şi un absolut inflexibil nu se poate naşte spaţiul moral,

ca spațiu al minimei acomodări existențiale. Spațiul acesta e, aşadar, o colaborare a maximei aspirații umane cu maxima îngăduință a absolutului. El uneşte cel mai înalt punct al lumii cu cel mai de jos punct al geografiilor superioare. Numai în zona de contact dintre aceste două puncte lumea poate fi, cu adevărat, locuită. Iar etica e amenajarea lumii în vederea locuirii ei, e întemeierea unui spațiu în care sufletul să se poată simți ca şi cum ar fi acasă. Conduita morală nu e, în acest context, decît forma superioară a acelei „locuiri“ (Wohnen), în care Heidegger vedea destinul pămîntesc al omului.

Dacă însă locuirea e o lege a speciei, calitatea locuirii ține de libertatea ei. De aceea, înțeleasă ca locuire, etica e, inevitabil, un domeniu neomogen, policrom, în care se exprimă mai curînd creativitatea omului decît docilitatea lui. Fireşte, nu oricine e liber să-şi construiască propriul cod moral, aşa cum şi-ar construi o casă pe gustul său. ªi, de altfel, chiar în acest din urmă caz, trebuie respectate tehnica şi finalitatea universală a construcției, aşa încît casa obținută să nu meargă cu originalitatea pînă la prăbuşire. Dar înăuntrul unei discipline acceptate, fiecare e dator să dea măsura propriei sale confruntări cu arta construcției, cu legea. Legea morală nu poate fi o soluție generică, dată ca atare şi preluabilă ca atare în configurația specifică a oricărei existențe individuale. Ea trebuie să fie, dimpotrivă, spațiul de rezolvare al fiecărei ecuații individuale în parte, riscînd, altfel, să devină un plat „mod de întrebuințare“ pentru o categorie nelimitată de mecanisme. Legea morală e culoarea pe care o capătă absolutul în mediul unui destin individual anumit. E o rezultantă mai mult decît o premisă: e o operă individuală, o lucrare neobosită a omului, impregnată de personalitatea sa, de drama sa, de traiectoria sa irepetabilă. Omul individual nu-şi poate da un mai înalt conținut de viață

decît acela de a reflecta asupra combinatoricii posibile dintre datele sale individuale şi organismul megalitic al absolutului. Cu alte cuvinte, fiecare individ uman trebuie să-şi gîndească lotul genetic propriu şi propriul „proiect“ existențial ca pe o întrebare formulată de absolut dinaintea conştiinței sale. Cum se poate integra expresia caracteristică a fiecărei siluete umane în marele dans al universalului, fără a-şi pierde contururile? — iată o formulare posibilă a întrebării etice. Cum poate un om să devină statuie, păstrîndu-şi accidentul fizionomic ca pe însăşi menirea sa? Omul individual e „sarea“ absolutului. şi atunci, împlinirea legii morale echivalează cu a da gust bun rețetei cosmice, eliberînd-o de entropia unui legalism dietetic. Legea morală — spre deosebire de legile oricărui alt district al cunoaşterii — nu aspiră la impersonalitate. Ea nu vrea să fie o lege a categoriei, ci una a individualului, a excepției. Altfel spus, individul uman nu e chemat pur şi simplu să ilustreze legea în mod statistic. El constituie mai degrabă criteriul ei de validitate, substanța ei vie, agentul care o modelează, instanța care o confirmă. Fără participarea conştiinței individuale, a pigmentului solitar din adîncul fiecăruia din noi, legea morală nu e nimic. Nimic decît ordine sepulcrală, delir juridic al unei instituții care se încăpățînează să-şi impună rigorile într-un pustiu...

Legea morală care nu se formulează ca lege a individualului, mai exact ca interpretare individuală a rigorii morale, încetează să mai aparțină unei etici a locuirii, căzînd în mediocritatea pragmatică a unei rudimentare adăpostiri. Adăpostirea e doar un chip al locuirii. E strictul ei necesar. Respectul timorat față de un canon etic neînduplecat reuşeşte să ferească conştiința de disoluție morală gravă, tot astfel cum aşezarea sălbaticului sub arcada unei peşteri îl protejează de impactul direct al furtunii. Dar autonomia în raport cu furtuna, pacea domestică, răgazul

sublimărilor de tot soiul, pe scurt, forța de a locui în mijlocul ostilității, suspendînd-o şi asimilînd-o în loc de a o evita umil printr-un reflex biologic primar, toate acestea sînt posibile numai cînd gestul — aproape animal — al adăpostirii e împlinit prin inventivitatea locuirii. Majoritatea sistemelor morale nu reuşesc, din păcate, mai mult decît să-l pună pe om la adăpost față de vacarmul său lăuntric şi față de convențiile cetății. E de reflectat la o morală mai ofensivă, o morală în care omul se propune lumii, învățînd să locuiască suveran în sinea sa, în loc de a se adăposti de sine. Cine se adăposteşte de sine pierde contactul cu daimonul său etic. Cine se decide să locuiască în sine, în umbra şi în lumina sa, află, încet-încet, ceva despre ordinea universală. Daimonul începe să vorbească.

Deosebirea fundamentală dintre adăpostire şi locuire se reduce, pînă la urmă, la faptul că cea dintîi poate fi concepută ca o imitatio a naturii, în vreme ce a doua aduce în spațiul naturii ceva nou. Adăpostirea potențează ingenios un „deja dat": coroana deasă a unui copac, concavitatea unui perete stîncos, denivelările unei pajişti. Locuirea e radicalmente creatoare: ea se eliberează de datul conjunctural pînă la a-i impune legea ei proprie, distinctă de imanența „terenului". Tot astfel, legea morală vine în lume cu o noutate care nu poate fi obținută inductiv, din chiar elementele constitutive ale lumii. Ea colaborează cu lumea, dar în numele unui postulat care o transcende.

Bunul-simț e suficient pentru a demonstra imposibilitatea unei etici induse din peisajul uman curent. În acest peisaj, desăvîrşirea etică nu e de identificat niciunde. Există doar o sumă pestriță de încercări şi eşecuri care, laolaltă, vorbesc, în cel mai bun caz, despre urgența unei preocupări etice, fără a oferi însă orientarea ei optimală. Efortul de a induce o etică

din registrul contingent al vieții seamănă cu efortul acelui artist din vechime de a obține reprezentarea frumosului ideal luînd de la fiecare model studiat partea sa cea mai bună. Rezultatul e fatalmente compozit, factice, o juxtapunere de fragmente disparate care rezumă tendențios realul, în loc de a-i furniza o normă, un spațiu de emulație estetică. Prin comparație, vom spune că un spațiu al emulației etice nu poate fi derivat din substanța existențială comună: el trebuie dedus dintr-un principiu care, față de această substanță, apare ca nou: pentru a găsi ordinea etică a lumii trebuie să venim asupra ei de sus, să ne aşezăm, ipotetic, într-un altceva al ei, într-o meta-lume. În aparență ne contrazicem. Căci, pe de o parte, vorbim de coloratura individuală pe care trebuie să o capete legea morală, iar pe de alta, de imposibilitatea de principiu a unei etici induse, adică a unei etici care să-şi extragă norma pornind de la bogăția imediatului. În realitate, cei doi poli ai demonstrației noastre sînt complementari. Legea morală trebuie să exprime destinul individual, neavînd sens ca formulă vidă, ca obligație abstractă, impusă nediferențiat tuturora, dar, în acelaşi timp, aspirația etică a individului uman nu se poate înscrie în economia confuză a cotidianului, ci numai în zona de elecție a unei ordini derivate din ipoteza absolutului. Legea morală e rezultatul unei întîlniri: întîlnirea „cazului" individual cu arhetipurile comportamentale ale spiritului universal. Legea morală e urma lăsată pe pămînt de pasul cuiva care umblă în conformitate cu un reper sideral. S-ar spune, parafrazînd o formulă celebră, că legea morală e goală fără omul individual, dar individul uman e orb fără intuiția unei ordini trans-individuale.

Cît de anostă şi deformatoare poate fi o morală bazată pe nemijlocirea „experimentală" a „vieții" o demonstrează cartea unui

talentat gînditor de la sfîrşitul secolului trecut, incapabil însă a se ridica deasupra ticurilor pozitiviste ale epocii. E vorba de Ésquisse d'une morale sans obligation ni sanction, publicată la Paris, în 1885, de J.-M. Guyau. Pentru Guyau, morala trebuie întemeiată pe ceea ce ştim, nu pe ceea ce „pre-judecăm". Ea trebuie concepută, prin urmare, ca o „ştiinţă avînd drept obiect mijloacele necesare conservării şi dezvoltării vieţii materiale şi intelectuale. Legile ei sînt identice cu cele ale vieţii înseşi, iar în teoremele ei cele mai generale, ea e valabilă pentru toate fiinţele vii". Dar dacă ţelul dezvoltării etice e formularea unor „teoreme" care să consolideze şi să amplifice impulsul vital al fiecăruia, atunci — o recunoaşte Guyau însuşi — morala sfîrşeşte prin a fi un soi de „igienă lărgită". Obligaţia morală nu exprimă, în acest caz, decît imanenţa forţei vitale a individului: stă în puterea mea să comit actul etic, deci trebuie să-l comit (Je puis, donc je dois). Iar sancţiunea morală nu e decît consecinţa mecanică a actului comis, bună dacă actul e valabil etic, rea dacă actul e deficitar etic. Morala e o sub-ramură a biologiei generale. Ea reglează, pe cale naturală, raporturile dintre instinct şi raţiune, aşa încît decizia etică nu e obiectul unei reflexiuni libere, ci recunoaşterea şi acceptarea „legilor vieţii", înscrise în structura noastră cea mai intimă. Dacă aşa stau lucrurile, atunci natura morală cea mai coerentă e natura animală, iar „instinctul de conservare" e cea mai înaltă normă comportamentală a fiinţelor vii. Guyau încearcă, e drept, să nuanţeze lucrurile, să caracterizeze, de pildă, sacrificiul de sine ca fiind efectul paradoxal al extremei vitalităţi sau să propună o teorie a riscului moral, ca formă de manifestare a libertăţii umane. Dar concedînd necesitatea riscului — nu doar în plan practic, ci şi în plan speculativ — Guyau refuză totuşi să plaseze legea morală dincolo de „spontaneitatea naturală" a vieţii, în teritoriul riscant, mai mult bănuit

decît ştiut, al unei ordini superioare. „Nu se poate deriva o lege pornind de la o ipoteză“ — spune el. Dar studiind faptele imediate pentru a deriva din ele legea, procedăm tot în virtutea unei ipoteze: ipoteza însăşi a legităţii lor. Conceptul legii e, în sine, o presupoziţie, o intuiţie apriorică: nu am căuta-o dacă nu am fi găsit-o... Iar legea morală e, prin excelenţă, desfăşurarea pragmatică a unei ipoteze: ipoteza ordinii universale şi a rostului specific pe care individul uman îl are înăuntrul acestei ordini.

În introducerea cărţii sale, Guyau se complace în a evita antinomiile tezei sale printr-o metaforă: „Cînd urci un munte — spune el — ajungi, la un moment dat, să fii înconjurat de nori care ascund vîrful: eşti pierdut în întuneric. La fel e pe înălţimile gîndirii: o parte a moralei poate rămîne pentru totdeauna ascunsă în nori, dar trebuie ca ea să aibă cel puţin o temelie solidă, să cunoaştem cu precizie punctul dincolo de care omul se va resemna să intre în nori.“ Metafora lui Guyau e foarte expresivă; dar — rămînînd în termenii ei — vom adăuga că morala e o disciplină a cărei „temelie solidă“ e dincolo de plafonul norilor. Sub nori e numai tărîmul aplicabilităţii ei. şi, în orice caz, cînd, aflat în preajma piscului, nu-l poţi percepe din cauza norilor, nu rezultă din aceasta că norii există, iar piscul nu.

Adaos

LEGILE CA FĂPTURI

„Prosopopeea legilor" din Criton a sfîrşit prin a fi anulată, în efectul ei, de îndată ce o stereotipă pedagogie liceală a preluat-o facil, ca pe o metaforă educativă oarecare: printr-un artificiu retoric obosit, legile prind corp şi vorbesc ca nişte ființe aievea. Dar dincolo de acest truc socratic, Platon lasă să se întrevadă un adevăr mai grav decît cel sesizabil la suprafață: legile din Criton nu sînt atît personificări ale binelui public, cît persoane, făpturi autonome, vii, a căror autoritate vine din tocmai faptul că ele nu au doar „literă" moartă, de „cod juridic", ci, deopotrivă, suflet şi spirit, asemenea unor vietăți întregi, de sine stătătoare. Dacă eticul e un mod de a dialoga cu legea morală, atunci e obligatoriu ca legea morală să poată intra în dialog, să fie, adică, un organism viu. Legea morală poate da socoteală de individual numai în măsura în care poartă cu sine — alături de prestanța ei generică — structura însăşi a individualului.

Nu simplul fapt că apar în dialogul platonician, ca nişte fantoşe vorbitoare, dă legilor „personalitate", ci faptul că ele se manifestă printr-un comportament complex şi diferențiat, în funcție de „partenerul" cu care au de-a face (în speță Socrate). Între Socrate şi legi nu e o relație administrativă, un mecanism orb al supunerii necondiționate; între Socrate şi legi, între omul individual şi normele ordinii universale e o „înțelegere", un „acord", o homologia — spune textul grecesc (Criton, 52 a fine). Aşadar, o comunicare. Legea morală nu e o lege de care asculți, ci una cu care comunici, care ştie să te asculte. Înainte de a cere obediența, legile sînt dispuse a se lăsa puse în discuție şi, eventual, înduplecate: „noi nu

impunem nimănui cu brutalitate (agríos) hotărîrile noastre, ci doar i le propunem, lăsîndu-i libertatea să aleagă între a ne îndupleca prin persuasiune sau a ne da ascultare“ (52 a). Respectarea legii morale nu are sens decît dacă e precedată de o opțiune intimă, de libera recunoaştere a validității şi supremației ei. Legitimă e doar legea pe care o alegi în cunoştință de cauză; iar pentru a fi „eligibilă“, ea trebuie, pe de o parte, să ți se facă plăcută (51 d: „orice atenian este liber ca — după ce a intrat în rîndul cetățenilor şi ne-a cunoscut pe noi, Legile, precum şi rînduielile cetății — să plece oriunde, cu tot ce are, dacă nu îi sîntem pe plac“ — s.n., A.P.), iar pe de altă parte, să-ți lase dreptul unei alte alegeri („Nici una din noi, Legile, nu stă în calea nimănui...“). Obediența adevărată e ulterioară alegerii şi, ca atare, nu mai are aspectul unui gest dificil, dictat prin constrîngere. Obediența adevărată e „omologie“ profundă între om şi lege, e oglindire a legii în om şi a omului în lege. Situația ideală a moralității e aceea în care persoana e „normală“ (de la „normă“) şi norma e personală. Omul individual — ar spune Kant (vezi prima secțiune din Întemeierea metafizicii moravurilor) — trebuie să fie „exemplul unei legi“. Dar nu devine astfel şi legea expresia generalizabilă a unui destin omenesc? „A acționa în aşa fel încît norma proprie să fie o lege universală“ — nu e doar a te pierde în universalul legii, dar şi a furniza universalului un trup: a fi viața unei legi, a o transforma din „sentință“ în „făptură“.

Se poate obiecta că legile din Criton sînt mai curînd legi civile decît morale. Dar dacă legile statului au nevoie de „întruchipare“ (cf. G.W. Fr.Hegel, Principiile filozofiei dreptului, partea a III-a, secțiunea a III-a, paragraful 269: „Statul este organism, adică dezvoltare a Ideii în distincțiile ei...“; şi mai departe: „Cu predicate, principii etc. nu ajungem

departe în judecarea statului...“), atunci cu atît mai mult legea morală va avea un caracter „personal“, va fi, cu alte cuvinte, emanația unei instanțe vii şi nu a unei instituții. Nu poți trăi eticul decît imitînd traiul — acceptat ca regulă — al unei ființe etice. Nu poți făptui cu justețe morală, decît contemplînd justețea morală a unei făpturi. Moralitatea nu e, aşadar, oboedientia, ci imitatio: participare la o lege organică, la o lege devenită biografie. „Legea în întregul ei (nomothesia) — spune Philon despre Therapeuții iudei din Egipt — pare a fi, pentru oamenii aceştia, un fel de ființă vie (zóon).“ Iată o prelungire alexandrină la prosopopeea legilor din Criton. Origen, în De principiis, va merge şi mai departe: el va percepe atributele vieții nu doar în Legea supremă, ci şi în textul care o consemnează: textul acesta are corp (sens literal), suflet (sens alegoric) şi spirit (sens esoteric). Simetria dintre Lógos şi Zóon este perfectă: litera legii nu e valabilă decît dacă e „carnea“ unei făpturi plenare; fără această plenitudine, legea rămîne o prescripție vidă, un reziduum defunct, un pretext al înregimentării, fără temei real şi fără orizont.

III

ORDINE, LIBERTATE, TIMP

„...ut omnia sint ordinatissima“

(Augustin,

De libero arbitrio, I, 6, 15)

Lege şi model • Dimensiunea speculativă a eticii • Un concept al ordinii totale • Conotația temporală a ordinii • Răul ca hipostaziere a episodicului • Obsesia şi limitele libertății • Judecata morală şi problema timpului

Etica tradițională alunecă, adesea, într-un delir al generalizării. Ea îşi construieşte normativitatea pe genul proxim al individualității umane, trecînd, totalitarist, peste tot ce e diferență specifică. Or, în plan moral, ca şi în patologia medicală, nu există boli, ci bolnavi. A recomanda unor pacienți diferiți acelaşi medicament, în acelaşi dozaj, pronosticînd acelaşi tip de vindecare, în aceeaşi unitate de timp, e un gest terapeutic rudimentar chiar dacă boala diagnosticată e, teoretic, aceeaşi şi chiar dacă, uneori, procedeul dă rezultate. Adevărata terapeutică e capacitatea de a adapta ştiința generală a remediilor la singularitatea cazului. A vindeca e a avansa printr-o neobosită diferențiere. La fel, în etică, norma trebuie să găsească tonul potrivit şi „pogorămintele“ necesare pentru a vorbi dramei individuale şi nu unei umanități

abstracte, guvernabilă prin „statute“ impersonale. Aceasta a fost marea intuiție a creştinismului originar, nerespectată, din păcate, de creştinismul instituționalizat de mai tîrziu: a înlocui eficacitatea generică a legii prin patosul unui model personal; a înlocui „porunca“ prin „pildă“. Se recupera, astfel, sensul dintîi al latinului norma: acela de „exemplu“, de întruchipare concretă a regulii. Epocala reformulare a eticului provocată prin trecerea de la rigoarea unei sentințe la mărturia — şi martirajul — unei biografii particulare nu a fost asumată cum se cuvine de morala sistematică a filozofilor. Valoarea morală a individualului s-a afirmat mai curînd în teritorii distincte de gîndire, în literatură de pildă, la Dostoevski sau la Ibsen. Dintre filozofi, puțini au scăpat tentației de a „geometriza“. Cu cîteva excepții (Kierkegaard, Nietzsche, Max Scheler, Soloviov, Berdiaev), ei discută eticul cu o obtuză morgă categorială, inapți să-l identifice şi să-l înțeleagă în sălbatica lui nemijlocire.

Dacă însă — cum pretinde Berdiaev (De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale) — avem dreptate să atribuim individualului demnitatea etică supremă, imperativul moral absolut fiind: „învață să fii tu însuți“, atunci apare riscul — amendat prompt de filozofia speculativă — ca etica să cadă în rețetar contingent, în preceptistică provincială. Programatic aplicativă, constituită ca soluție individuală de viață, etica pierde din înălțime, tinzînd să eşueze undeva la periferia spiritului. Se pune deci întrebarea dacă — orientată cum este spre individual — etica îşi poate conserva totuşi dimensiunea speculativă. În cele ce urmează, vom încerca să demonstrăm că, bine condus, discursul etic evită, fără efort, pericolul marginalizării. Prin cel puțin trei din temele sale, el intersectează decisiv sfera „ontologiei fundamentale“; e vorba de tema ordinii, a timpului şi de reflexul lor antropologic: tema libertății.

Legea morală nu are sens decît într-o lume a ordinii perfecte. Hazardul nu poate fi administrat. Pentru a veni în cuprinsul realului cu un set de comandamente legitime, trebuie, mai întîi, să postulezi coerența lui de principiu. Dacă realul e arbitrar, întîmplător, haotic, el nu poate valida nici o lege şi nu are nevoie de lege. Numai întrepătrunderea obiectivă a tuturora cu toate, numai coincidența neabătută dintre existență şi sens îngăduie o regie comportamentală consecventă. Pe scurt, nu poți propune legea decît într-un teritoriu al legiferabilului. Rigoarea morală nu e de imaginat decît dacă admitem că ne mişcăm într-un univers în care nu e posibil decît necesarul. Trebuie să credem, ca altădată Laplace, într-o ecuație integrală a lumii, pentru a ne pune problema unei evoluții corecte în cîmpul ei. Căci cea mai mică dezordine ontică aruncă în aer tot edificiul, justificînd orice dezordine axiologică. Cu alte cuvinte, ordinea, dacă e, nu poate fi decît totală. Coextensivă cu Ființa şi, în fond, nimic altceva decît un alt nume al ei. A spune că lumea e un amestec de ordine şi haos e totuna cu a spune că lumea e haos, căci nu se poate susține ordinea unui ansamblu ale cărui părți sînt în afară de ordine. Dacă există fie şi cel mai mărunt coeficient de „întîmplare", atunci totul e posibil; totul — în afară de lege.

Dar tocmai pentru că e totală, ordinea adevărată a legii e capabilă de o nesfîrşită toleranță. Căci de la înălțimea incoruptibilă a anvergurii sale, ea îngăduie jocul liber al părților. Numai falsa ordine e dictatorială: ea se ştie atît de şubredă, încît poate fi răsturnată de cel mai neînsemnat act de indisciplină. Ordinea reală e, dimpotrivă, atît de temeinic articulată, încît absoarbe în armonia ei toate stridențele, integrează tot, echilibrează tot. Ca un organism sănătos în care orice deviere e adusă, printr-o spontană reacție, la omogenitate funcțională. Cînd ordinea e

adînc constituită, libertatea e posibilă. Cînd ordinea e precară, aşadar aparentă, ea nu are decît şansa de a deveni tiranică. Cîtă ordine latentă, atîta libertate în act. Cît haos latent, atîta samavolnicie legislativă.

Etimologic vorbind, conceptul de „ordine“ are o conotație temporală. El trimite la ideea de „orînduială“, „înşiruire“, „succesiune“. Pe acest fond e de înțeles o sugestie a Fericitului Augustin (Confesiuni, cartea a IV-a, cap. 11), din care rezultă că lumea, în întregul ei, e o frază în curs de rostire, o ordine care tocmai se formulează. şi că nu poți înțelege sensul frazei înainte de a o asculta pînă la capăt. Încît, ori de cîte ori ne arătăm contrariați de un fragment sau altul al frazei universale, neînțelegîndu-i sensul sau atribuindu-i un sens strîmb, păcătuim prin nerăbdare mentală, printr-o greşită raportare la structura însăşi a ordinii. Ordinea e a ansamblului, nu a episodului. Mai exact, episodul nu îşi află semnificația adevărată decît înăuntrul unei sintaxe care îl depăşeşte. Ordinea lumii nu se poate percepe decît pe intervale temporale mari sau, la limită, la sfîrşitul tuturor intervalelor, în clipa în care fraza lumii se încheie şi, o dată cu ea, timpul însuşi. Înregistrarea dezordinii, adică a prezenței răului înăuntrul ordinii universale, echivalează, în definitiv, cu un viciu de perspectivă: e o formă de blocaj în accidental, o fixare în episodic, o incapacitate cronică de a depăşi staza imediatului, pentru a gîndi procesual, ascultînd macrorespirația dihaniei cosmice. Exasperarea dinaintea răului (dublată de un vot de neîncredere la adresa ordinii universale) nu atestă nimic altceva decît un defect de intonație: se pune punct acolo unde nu e decît virgulă, se ia drept încheiere ceea ce e continuitate, desfăşurare, perpetuă redeschidere. A percepe răul e a nu pricepe mersul lumii, puterea ei de a răsturna efectele în cauze, treapta atinsă în punct de pornire, rezultatele dobîndite în material de prelucrat.

Răul e telescoparea unui fragment din biografia binelui, e hipostazierea arbitrară a detaliului pe socoteala întregului. Iată cum sună acest gînd în formularea — colocvial limpede — a lui Augustin: „...dacă cineva ar avea vederea atît de scurtă încît — privind un paviment mozaicat — n-ar cuprinde dintr-o ochire decît desenul unui singur pătrățel, l-ar acuza pe lucrător că ignoră ordinea şi compoziția; el şi-ar imagina că bucățile de mozaic s-au amestecat între ele şi că din cauza aceasta nu se pot percepe dintr-o dată diversele linii, menite să se completeze reciproc pentru a alcătui un singur tablou. Nu altfel se întîmplă cu oamenii necultivați: nefiind în stare, datorită slăbiciunii spiritului lor, să cuprindă şi să înțeleagă adaptarea reciprocă, concertul tuturor ființelor din univers, ei îşi închipuie, de îndată ce sînt contrariați de ceva care, în ochii lor, trece drept foarte important, că în natură domneşte o mare dezordine“ (De ordine, I, 2). Exprimată printr-o metaforă spațială, ca în acest fragment, sau printr-una temporală — ca în Confesiuni — ordinea apare mereu ca o iradiere a globalului, ca o armonie indivizibilă. Dezordinea, în speță răul, e — dimpotrivă — divizarea factice a indivizibilului, pulverizarea unității într-o multiplicitate isterică, într-o legiune de particule care nu-şi realizează co-participarea la întreg.

Odată admisă, axioma ordinii universale ridică, necesarmente, grava problemă a libertății. Căci dacă totul e predeterminat, ca sensul unei fraze în curs de rostire, dacă jocurile sînt dinainte făcute, cum se va mai înscrie liber, în această ordine, destinul individual? Să constatăm, mai întîi, că lumea modernă, cea europeană mai cu seamă, e marcată de o tenace şi imatură obsesie a libertății, de un fel de panică vanitoasă dinaintea unui eventual exces al determinării. Explozia titanică a voinței individuale, aspirația către un absolut al neatîrnării, către „a nu avea alt stăpîn în

afara rațiunii proprii“ capătă uneori, de la Renaştere încoace, o tentă uşor maniacală: libertatea devine un scop în sine, cînd nu e pură demagogie sociologică. Din unghiul acestei epidemii a emancipării, nu e liber nici Zeul însuşi căci el nu poate schimba, de la o zi la alta, legea lumii pe care a creat-o, decît renunțînd la atributul înțelepciunii. Zeii au toate libertățile, mai puțin aceea de a-şi contrazice sacralitatea.

Libertatea e, pentru mulți, dreptul constructorului de a-şi surpa construcția, dreptul peştelui de a ieşi pe uscat. A înțelege astfel lucrurile e a lua necesarul drept constrîngător, ordinea drept o privațiune. Simplul fapt de a trăi e resimțit, în acest caz, drept o fatalitate jignitoare, drept o stare de detenție, contrară nevoii de opțiune a personalității. Dar stă în natura opțiunii să nu opereze în vid. Nu poți opta decît dacă există alternativă. Iar alternativa e un chip al ordinii, de care nu se poate face abstracție. Singura libertate pe care o avem e de a alege între a ilustra ordinea prin consimțire la ea, sau prin încălcarea ei. Libertatea de a trăi ca şi cînd ordinea n-ar exista — nu e nimănui dată. Poți decide, în mod liber, să fii agentul ordinii universale, colaboratorul ei, sau să fii materia primă a ordinii universale, excrescența pe care ea o modelează, o aplatizează, o readuce la sine. Pentru a identifica ordinea, omului îi e dată libertatea de a o căuta, de a gîndi orientat spre ea, iar pentru a avea curajul să caute în linişte, îi e dată libertatea să spere. Îndrăzneala virilă a gîndirii şi combustibilul tonic al speranței sînt însemnele cele mai caracteristice ale libertății umane. Dar, încă o dată, libertatea de a trăi independent de ordine sau de a inventa o ordine proprie, orice ordine, această libertate nu există.

Posibilitatea de a alege binele nu orbeşte, sub un acefal teleghidaj angelic, ci în deplină convingere, în clara lumină a conştiinței e marele dar

făcut umanităţii, norocul şi privilegiul ei. Darul acesta se plăteşte prin posibilitatea de a alege greşit. Etica nu e altceva decît pelerinajul cutremurător al sufletului între polul plus şi polul minus al alegerii, între realizarea de sine înăuntrul ordinii sau strigarea de sine împotriva ei. Ceea ce însă nu era de aşteptat: aderenţa la ordinea universală conservă chipul individual, în vreme ce refuzul ei desfigurează şi dizolvă individualitatea ca pe o iluzie oarecare. Preţioasa unicitate a individualului nu e, cum s-ar crede, contrarie ordinii globale, ci e un epifenomen al ei, oglindirea ei microcosmică.

În Retorica sa, Aristotel vorbeşte de trei genuri oratorice, corespunzînd celor trei modalităţi ale timpului: genul epidictic, care se pronunţă — prin laudă sau blam — asupra unor împrejurări prezente, genul judiciar, care se pronunţă — prin acuză sau apărare — asupra unor împrejurări trecute, şi genul deliberativ, care se pronunţă — prin sfătuire sau disuadare — asupra unor împrejurări viitoare. Împrumutînd terminologia aristotelică, vom spune că etica tradiţională întîrzie nepermis de mult în epidictic şi judiciar, abuzînd de retorica blamului şi a acuzării, în loc să zăbovească între nuanţele infinitezimale ale deliberării, pentru a obţine o judecată care să nu ţină seama de conjuncturile trecute sau prezente, ci de deschiderea individualului spre o desăvîrşire în curs de formulare, ca şi desăvîrşirea lumii. A trăi în raza eticului nu înseamnă a reflecta cum ai fost şi cum eşti judecat, ci cum vei fi judecat, dintr-o perspectivă care îţi lasă mereu deschisă evoluţia. Natura morală se defineşte prin dimensiunea încrederii în posibilitatea perfecţionării de sine. Pentru ea, totul e încă de făcut. Nu ireversibilul greşelii trecute sau prezente o preocupă, ci intervalul de autoreglare pe care îl are în faţă pînă la o judecată viitoare, suspendată încă. Elanul veşnicei reînceperi, al

unei neîntrerupte înnoiri interioare, prin raportare nu la un cod moral pietrificat, ci la o finalitate morală vie — acestea sînt datele adevăratei dezbateri morale. Tema ei (inepuizabilă) se poate formula astfel: a ilustra liber ordinea legii, privind prezentul sinelui propriu din unghiul şansei lui viitoare, adică din unghiul cauzei lui finale.

Excurs

FALSTAFF ŞI TIMPUL SUBLUNAR

Lui FLORIN MIHĂESCU

„Banish plump Jack and banish all the world."*

(Shakespeare, Henric al IV-lea,

partea I, act II, scena 4)

Bine dispus pînă la nesimţire, fanfaron, pofticios, chefliu, iute de gură şi gata de şotii, greoi şi uşuratic, pe scurt gras, gras de rang cosmic, Falstaff pare, la o privire superficială, un personaj solar şi jupiterian, o natură diurnă prin excelenţă, fără complexităţi şi mistere. De la Maurice Morgann (Essay on the Dramatic Character of Falstaff, 1777) la Coleridge şi Hazlitt, veselul cavaler, bufonul zănatic manevrat de Shakespeare în Henric al IV-lea şi în Nevestele vesele din Windsor, şi-a găsit nenumăraţi avocaţi, tocmai pe linia firii lui norocoase, plină de umor, de exuberanţa jocului, simpatică la superlativ, chiar dacă surprinsă, adesea, în cel mai flagrant defect moral. Dar cînd Falstaff însuşi vorbeşte despre sine, la prima lui apariţie în scenă, nu o analogie solară îi stă la îndemînă. Dimpotrivă:

„Noi ăştia care avem mîna cam lungă ne călăuzim mai degrabă după lună [...] Sîntem cavalerii nopţii (squires of the night's body). Hăitaşi de-ai Dianei, slujitori ai umbrei (gentlemen of the shade), răsfăţaţi ai lunii (minions of the moon)...; ca şi marea, sîntem stăpîniţi de neprihănita şi mîndra noastră domniţă luna..." (trad. Dan Duţescu). „Grăişi cu tîlc — observă tînărul Henric, încă bun camarad al lui Falstaff — căci soarta noastră de oameni ai lunii (the fortune of us that are the moon's men) are,

ca şi marea, flux şi reflux...“ Falstaff nu e deci ce pare să fie. O spune, de altfel, apăsat, Hal însuşi, la sfîrşitul primei părți din Henric al IV-lea. „Om ciudat ca el n-ai mai văzut“ — adaugă prințul, adresîndu-se fratelui său, John de Lancaster. Un Falstaff „ciudat“ (the strangest fellow) şi selenar iese, aşadar, la iveală, dincolo de spuma glumelor sale: un Falstaff ambiguu, asemenea mareelor, un „crai de Curtea-Veche“: Paşadia, Pantazi şi Pirgu adunați laolaltă într-o singură întruchipare; noblețe degenerescentă şi dezmăț plebeu. „O să strălucesc pe lîngă voi, aşa cum străluceşte luna plină în puzderia stelelor“ — declamă, gascon, bătrînul obez (Henric al IV-lea, partea II, act IV, scena 3), confirmîndu-şi, o dată mai mult, ascendența lunară. Falstaff e însoțitorul nocturn al prințului Henric (care, ca Henric al V-lea, îşi va dezvălui resursele solare). Regalitatea e solară; bufonul e selenar, e îngerul ei noptatic (ill angel — Henric al IV-lea, partea II, act I, scena 2)*, melancolia ei.

Noaptea şi melancolia — şi una şi cealaltă teme tipic lunare — sînt atribute recurente ale lui Falstaff. „Sînt melancolic ca un cotoi năpîrlit“ — spune el (cotoiul e, de asemenea, o emblemă nocturnă). „Sau ca miasma mlaştinii Moor Ditch“ (the melancholy of Moor Ditch) — întregeşte, batjocoritor, Hal. Mlăştinosul, umidul, informul flasc însoțesc mai cu seamă aparițiile ultime ale lui Falstaff, în Nevestele vesele din Windsor. Pentru doamna Ford, pletoricul ei curtezan e „în chip nesănătos jilav“ (unwholesome humidity). El însuşi se declară a man of continual dissolution and thaw („un om în necontenită subțiere şi topire“ — trad. V.Bârna), un „munte de ceară“ (a mountain of mummy). Pentru „abuzurile“ sale va fi azvîrlit în Tamisa. Va fi constrîns, apoi, să se travestească în femeie (grăsana din Brentford) pentru a evita furia dlui Ford. Apa şi feminitatea — în perfect acord cu simbolismul lunii (ca şi

coarnele pe care Falstaff le poartă în farsa finală din Nevestele vesele...) — sînt materia lui nevăzută, substratul ascuns al naturii sale. Apa, feminitatea şi întunericul. „Om al lunii“, eroul e, inevitabil, „om al nopții“. Întîlnirea unui prieten de tinerețe (Shallow — Henric al IV-lea, partea II, act III, scena 2) e prilej de rememorare a unor nesfîrşite petreceri: „nu o dată am auzit clopotele de la miezul nopții“. Cei doi „crai“ îşi amintesc şi de o femeie, un soi de Arnoteancă britanică, al cărei nume e, fireşte, Nightwork, Jane Nightwork. Noaptea e şi mediul legăturii dintre Falstaff şi prințul Henric. Calitățile viitorului rege dospesc în pîntecul nopții falstaffiene „cum cresc ierburile de vară, mai mult în timpul nopții, pe furiş“ (Henric al V-lea, act I, scena 1). Pe venirea nopții contează Falstaff cînd se vede repudiat de prințul proaspăt încoronat: „Mă va chema din nou, de îndată ce se va-nnopta“ (at night). Pîntecul uriaş al lui Falstaff nu e asimilabil atît formei perfecte a sferei, cît abisului nocturn, haosului. În Henric al V-lea se vorbeşte, undeva, de the foul womb of night. Indistincția beznei viscerale, aspectul devorator al pîntecului trimit nemijlocit la originarul nopții, la febrele ei germinative (cf. Jean-Marie Maguin, La nuit dans le théâtre de Shakespeare et de ses prédécesseurs, Lille, 1980). Doamna Ford îl compară, nu întîmplător, pe Falstaff cu o balenă. În măruntaiele lui, ca Iona în măruntaiele chitului, prințul Hal trece printr-o supremă probă inițiatică: moare şi reînvie. Falstaff e, aşadar, prilejul şi spațiul unui copios proces lăuntric. După cum lumea însăşi, cu lumescul ei, e unicul prilej şi spațiul privilegiat al aventurii morale a omului.

*

Personaj lunar, nocturn, devorator, Falstaff e într-o relație specială şi cu legile timpului. Căci în vreme ce soarele e „mereu egal cu sine“, luna e

un astru ritmic, ilustrînd, prin creşterea şi descreşterea lui, un destin „patetic", o perpetuă devenire (cf. Mircea Eliade, Traité d'histoire des religions, cap. IV). Periodicitatea „istoriei" lunare, mersul ei ciclic, cu efect palpabil asupra mărilor şi asupra fertilităţii vegetale şi animale, predispun selenaritatea la un raport nemijlocit cu fiziologia timpului terestru. „Fazele lunii — spune Mircea Eliade — au revelat omului timpul concret, distinct de timpul astronomic, care, desigur, n-a fost descoperit decît ulterior."

În preajma lui Falstaff, Shakespeare instituie o adevărată obsesie a timpului. Eroul intră în scenă întrebînd, abrupt, „cît e ceasul?" (What time of the day is it?). „Ce oră a zilei este?" — sună textul englezesc, pentru a sugera noctambulismul întrebătorului, nedeprins, parcă, a măsura spaţiul diurn. „Cîte ceasuri să fie?" întreabă şi pungaşul Gadshill, la cea dintîi apariţie a sa. Pînă şi Hal, contaminat de duhul lunatic al tovarăşilor săi de noapte, întreabă brusc, la un moment dat: „Cîte ceasuri sînt?" Întrebarea e aproape o parolă a grupului, semnul fatalei lui angajări în vîrtejul vertiginos al timpului. „Sînt grăbit..." — spune Falstaff la începutul ultimului act din Nevestele vesele... Masivitatea lui — ca şi aceea a întregii lumi — se dovedeşte instabilă, inconsistentă, fugace. Cine trăieşte în timp stă sub mişcarea accelerată a timpului: sub întîmplare (chance), alterare (the cup of alteration), moarte. Dar, deopotrivă, sub o anumită regularitate, care garantează, la răstimpuri, „eterna reîntoarcere" a vieţii. Se vorbeşte mereu, în teatrul shakespearian, despre o ordinance of times, o lege poruncitoare a timpului, ca şi despre the revolution of the times: traseul ciclic al vremii, care face cu putinţă repetiţia şi previzibilitatea. Există rotten times, vremuri deşucheate, „cînd anotimpurile îşi schimbă firea", şi există o împlinire a vremilor (a perfectness of time), cînd omul

încetează a mai fi time's subject, pentru a intra, prin „poarta cea strîmtă" a clipei atemporale, într-o condiție eternă.* Drumul către această condiție eternă a umanității trece însă, necesarmente, prin condiția ei temporală. Drumul spre „aurita grijă" (golden care) a regalității trece prin precipitarea dezordonată a lipsei de grijă, a rătăcirii sub-lunare. Cu alte cuvinte, pentru a ajunge Henric al V-lea, prințul Hal trebuie să fie, mai întîi, ucenicul lui Falstaff:

Căpşuna creşte-adesea sub urzici.
Semințelor de soi le merge bine
Cînd sînt vecine cu vreo buruiană.
Sub vălul neastîmpărului, prințul
Ascunsu-şi-a lucrarea minții lui...

(Henric al V-lea, act I, scena 1, trad. Ion Vinea)

S-ar părea deci că lumea e în aşa fel alcătuită, încît, în limitele ei, nu poți obține claritatea şi liniştea decît la capătul unui ocol ce trece pe sub „vălul sălbăticiei" (the veil of wildness). Ocolul acesta este tărîmul eticului. Pentru a ieşi deasupra timpului, trebuie neapărat să intri, mai întîi, în joaca lui. We play fools with the time, „ne ținem de şagă cu timpul — recunoaşte Hal — iar duhurile înțelepciunii stau în nori şi-şi rîd de noi". Situația aceasta nu e ideală, nu e, poate, nici firească, dar e necesară. Ea e rezultatul unei străvechi căderi a omului în registrul temporalității. Să ne reamintim cuvintele rostite, înaintea morții, de agitatul Hotspur (replică — în sfera lui Marte — a soarelui eclipsat pe care îl întruchipează Hal):

... viața e paiața timpului (time's fool)
şi timpul — care e măsura lumii —
Se va curma cîndva (time... must have a stop).

Regula vieții e, prin urmare, temporalitatea, dar regula

temporalității e suspendarea finală a timpului. Timpul, cu fluxul şi refluxul său, cu circularitatea lui lunară, cu amețitorul său balans între extreme, e, prin definiție, o instanță temporară: are un început şi un sfîrşit. Începutul timpului „căzător“ este — potrivit tradiției — postdiluvian. „Cît va fi pămîntul, nu va înceta semănatul şi seceratul, frigul şi căldura, vara şi iarna, ziua şi noaptea“ (Gen. 8, 22). Iar sfîrşitul poate surveni oricînd, de îndată ce în alternanța aceasta de contrarii intervine o breşă, o țîşnire pe verticală. Cîtă vreme alternanța subzistă, aşadar cîtă vreme trăim în intervalul dintre începutul timpului şi sfîrşitul lui, emblema noastră e Falstaff: lunarul, umbrosul, grăbitul Falstaff. Falstaff e parabola absolută a lumii: corporalitate supra-abundentă („am mai multă carne decît oricine...“), supralicitarea pîntecului (my portly belly, my womb, my womb...) cu corolarul decrepitudinii şi al morții („pîntecele mă duce la pierzare“), derivă mereu repetată, urmată de o mereu repetată căință (Monsieur Remorse — e, pentru Poins, o posibilă poreclă a lui Falstaff), ocultarea justei întrebări şi a orientării spre adevăr („nici nu mai ştii să întrebi ceea ce ai dori să afli cu adevărat“), inflația necesității pe socoteala actului liber („mi-am ascuns onoarea sub mantia nevoii“), excesul „musturilor“ trupeşti (gravy, gravy, gravy...), dezbinul interior, babilonia umorilor („în burta asta a mea e o babilonie de limbi...“), pe scurt, o structurală discontinuitate, de aceeaşi natură cu a timpului însuşi. Eticul — ca înfruntare a erorii cu recuperarea lăuntrică — nu e justificat decît prin efectul căderii sub timp, al succesiunii perpetue între fluxul vital şi refluxul discernămîntului. A trece pragul eticului e, în primă instanță, a deveni conştient de caracterul „falstaffian“ al contingențelor şi al sinelui propriu: realizezi, dintr-o dată, că plenitudinea vieții imanente poate coincide cu disoluția existențială, cu o alunecare imperceptibilă în „jocul

secund“ al visului, în extazul unei solarităţi false, de împrumut, ca aceea a lunii. Viaţa imanentă poate fi somnolentă şi exsanguă, tocmai atunci cînd se arată mai „sanguină“ şi mai trepidantă. Într-un fel, tocmai ceea ce trece drept strălucirea imediatului îi atenuează transparenţa şi adîncimea. Imediatul e perceput corect cînd e perceput nu ca luminos, ca avînd în sine sursa existenţei sale, ci cînd e perceput ca luminat, ca primindu-şi justificarea din afară, de la nivelul unei instanţe superioare, dătătoare de sens. Imediatul e lumină mediată, efect de ecleraj, iar nu centru de iradiere luminoasă. Ca Luna faţă de Soare.

Eticul e impulsul trezirii din veghea aparentă a unei lumi care — ca şi Falstaff — se complace a rămîne „bătrînă şi profană“ (cf. Henric al IV-lea, partea II, act V, scena 4), gata oricînd să răspundă conştiinţei „cu o glumă de bufon“. Primul gest al conştiinţei morale e, de aceea, citirea lumii „în negativ“: strălucirile devin obscure, iar palorile luminoase. Solaritatea lui Falstaff e percepută, deodată, în selenaritatea ei. Solar e, dimpotrivă, efortul (lui Hal) de a se lepăda de vivacitatea compactă a tovarăşilor săi de devergondaj. Ceea ce trebuie să reţinem, oricum, pentru tema care ne preocupă e că nu se poate imagina o etică într-un univers al luminii omogene. Eticul însoţeşte lumina deficientă: e epifenomenul unei lumi umbrite, e, aşadar, o teorie a clarobscurului. Cele două margini între care se mişcă Falstaff, pungaşul vulgar şi regele triumfător, rămîn în afara sferei etice. Numai Falstaff e născător de problematică morală, de dispută, de şovăire între bine şi rău, între zi şi noapte, între flux şi reflux. şi atunci nu ne mai mirăm cînd, în Nevestele vesele din Windsor, aflăm că odaia sa de la „Hanul Jartierei“ e zugrăvită, de jur împrejur, cu parabola fiului risipitor (act IV, scena 5). Zugrăveala e „proaspătă şi nouă“ — spune textul, pentru a nu lăsa nici o îndoială că e aleasă de Falstaff şi nu

moştenită întîmplător de la un alt locatar. Nu e doar o aluzie la prințul Hal — un „fiu risipitor“ la propriu. Falstaff însuşi — şi o dată cu el întreaga umanitate — stă sub aceeaşi legendă. Etica e îndreptarul fiului risipitor, un îndreptar inactual pentru păcătosul nerecuperabil, şi inutil pentru fiul cuminte, rămas acasă.

*

Hotspur — în ciuda tonusului său vital — este şi el un personaj lunar; ca atare, va ieşi din scenă, mort, pe umerii, boltiți ca cerul nopții, ai lui Falstaff. Un astru rece sfîrşeşte răstignit pe trupul însuşi al lumii. ştiuse, încă din timpul vieții, că a fi în lume e a fi, neîncetat, în centrul unei răscruci: a sta între pericol şi salvare, a răspunde axei orizontale a primejdiei cu axa verticală a curajului (cf. Henric al IV-lea, partea I, act I, scena 3: Send danger from the east unto the west / So honour cross it from the north to south). Nici o victorie nu e dată fără înfrîngere şi nici o cădere nu e dată fără speranță. Pacea se întretaie, mereu, cu războiul, după cum istoria Angliei se întretaie, mereu, cu mica istorie a derbedeilor din jurul lui Falstaff. Această structură a lumii face cu putință etica. Iar etica, la rîndul ei, se întoarce blînd asupra lumii, pentru a o îndreptăți: ea ne sfătuieşte să acceptăm limbajul temporalității (to welcome the condition of the time — cf. Henric al IV-lea, partea II, act V, scena 2) ca fiind singurul în care se poate formula adecvat drama omului. Let time shape — spune, la un moment dat, Falstaff: să lăsăm timpul să lucreze, să-şi împlinească rostul modelator; virtutea va apărea, la urmă, aşa cum a apărut prințului Henric: nu ca împotrivire la rău, ci ca distilare a răului, ca identificare a sensului lui:

There is some soul of goodness in things evil
Would men observingly distil it out.

(În chiar cele rele e un principiu de bunătate,

Numai să ştim cum să-l extragem.)

(Henric al V-lea, act IV, scena 1)

Demonul nu va fi deci anatemizat superstiţios, ci domesticit, asimilat, ca un grai străin, ca o limbă barbară (prinţul — îi spune Warwick lui Henric al IV-lea — învaţă să-şi cunoască însoţitorii lumeşti, adică pe cei de teapa lui Falstaff, „întocmai cum înveţi un grai străin", a strange tongue). Etica nici nu e altceva decît tocmai efortul spiritului de a învăţa limba străină a lumii, efortul seninătăţii de a înţelege lacrimile.

*

Etica nu se distinge prin aceea că anulează lumea, ci, dimpotrivă, prin faptul că dă lumii o şansă. Lumea e — ca şi Falstaff — dulce şi amară, adevărată şi falsă, vitează şi laşă. Ca şi Falstaff, e simpatică. Foarte simpatică. şi totuşi, ca şi Falstaff, e, prin definiţie, trădătoare. Numai cine ştie cît e de trădătoare se poate bucura nemărginit de farmecul ei fără margini. A da lumii o şansă înseamnă a învăţa să aştepţi, împreună cu ea, the perfectness of time, ceea ce e totuna cu a învăţa să aştepţi şi să întîlneşti sfîrşitul. Totul, într-adevăr, poate omul să preia de la zei: toată viaţa lui poate fi o imitatio deorum. Dar la misterul morţii, zeii nu au acces decît printr-o echivalentă imitatio hominum. Falstaff, oricît de viu, nu are cum înţelege viul decît privind dincolo de plafonul vieţii sale, în infiniturile lumii transcendente. Dar la moartea lui Falstaff — ca şi, în alt fel, la aceea a lui Hamlet — asistă cu siguranţă „stoluri de îngeri" înmărmuriţi, contrariaţi, o clipă, în palida lor eternitate. Să o ascultăm pe bătrîna hangiţă din Eastcheap (Henric al V-lea, act II, scena 3): „Ah! fireşte că nu e în iad. E în sînul lui Arthur, dacă a ajuns un om vreodată pe-acolo. A avut o moarte frumoasă şi s-a stins ca un

copilaş abia botezat; şi-a dat sufletul între douăsprezece şi unu, chiar cînd marea se retrăgea. Că eu dacă-l văzui mototolind cearşafurile şi jucîndu-se cu nişte flori şi zîmbind cu ochii la buricele degetelor, am socotit că nu mai e nimic de făcut; că nasul îi era ascuțit ca o pană şi tot bolborosea ceva despre lanuri înverzite. «Cum îți merge, sir John?» zisei eu. «Ei, omule, ține-ți firea.» Da' el strigă: «Doamne, Doamne, Doamne» de vreo trei-patru ori..." (trad. Ion Vinea). Urmă răcirea progresivă a membrelor şi sfîrşitul. Totul în această scenă e semnificativ: inocența copilărească recuperată fulgurant în ultimul ceas al vieții, florile, adevărate explozii ornamentale ale lumii create, buricele degetelor, care, pentru astrologii de pe vremea lui Falstaff, întruchipau sferele planetare, premoniția lanurilor înverzite din afara timpului şi strigătul final, legînd periferia vieții individuale de un rost supra-individual, cu valoare de centru. Importantă e şi ora morții lui Falstaff, consemnată cu un scrupul neaşteptat: între douăsprezece şi unu, la începutul refluxului. E vorba, se pare, de amiaza zilei (entre midi et une heure — traduce Fr.-V. Hugo). ştim, din alt pasaj, ora naşterii lui Falstaff: trei după-amiaza (Henric al IV-lea, partea II, act I, scena 2). Ne putem imagina, aşadar, viața eroului ca fiind cuprinsă integral în intervalul unei zile complete: naşterii postmeridiene îi urmează o viață petrecută, preponderent, în cursul nopții şi un sfîrşit în apoteoză, la mijlocul zilei următoare. Falstaff e mereu în acord cu propria sa natură. Era firesc ca viața lui nocturnă să se încheie cu un transfer în registrul diurn. „Răsfățat al lunii", el se va reintegra, o dată cu refluxul, ciclului lunar, ca unul pe care miezul zilei îl ucide. Pe de altă parte, sfîrşitul său e, ca al tuturora, o răsturnare a vieții sale: un salt anagogic, o înălțare pe axa lumii, accesibilă, de pe pămînt, ori de cîte ori soarele trece la zenit. Falstaff e salvat. Fie şi în ceasul al doisprezecelea, fie

şi prin intervenţia radicală a morţii. Pentru cum a trăit, el merita, poate, surghiunul. Dar pentru cum a ştiut să moară, el merită omagiul melancolic al întregii umanităţi: Falstaff is dead / And we must earn therefore (Falstaff e mort. Se cade să-l jelim). Moartea lui Falstaff e, pentru etică, un fapt inaugural: ea îngăduie privirilor noastre să se ridice, o clipă, de la pajiştea sub-lunară a imediatului către firmamentul stelelor fixe.

NOTĂ

Clipa ca „soluţie" a timpului e altceva decît bucuria avară a clipei contingente. Ea nu e totuna cu acel anon, anon, repetat papagaliceşte de „ospătăraşul" Francis (Henric al IV-lea, partea I, act II, scena 4). Cînd vorbim despre clipă, avem în vedere nu supralicitarea momentului, ci de-temporizarea lui: schema convenţională care aşază mereu prezentul în relaţie cu nostalgia zilei de ieri şi cu utopia zilei de mîine, privîndu-l, astfel, de „prezenţa" sa (cf. sfîrşitul actului întîi din Henric al IV-lea, partea II) e anulată; ieşim din fluiditatea timpului prin „urechea de ac" a unui instantaneu iluminativ. Savurarea clipei contingente nu duce la experienţa — fără determinaţii — a eternităţii, ci doar la entropia unei perpetuităţi cu o unică determinaţie. Diferenţa dintre cele două accepţiuni ale clipei e diferenţa — văzută de Boeţiu — între nunc stans, ca simptom al suprimării timpului, şi nunc fluens, ca închidere într-un „acum" temporal. Fireşte, asemenea nuanţe, constituind problema-cheie a oricărui scenariu iniţiatic, sînt greu de asimilat intuitiv. Clipa adevărată (nu cea a unei simple senzaţii dilatate) e atemporală, după cum punctul e aspaţial. Cîteva sugestii, în această privinţă, ne pot veni din fizica

modernă: nu există — în spaţiu — „aproape“, „departe“, „aici“, „acolo“ etc., decît din perspectiva unui subiect precis amplasat spaţial. La fel, nu există „înainte“ şi „după“, decît din punctul de vedere al cuiva riguros „situat“ temporal. Fără prezenţa unui asemenea subiect, lumea e non-locală şi non-temporală; nu implică noţiunea distanţei (spaţiale sau temporale): orice punct din spaţiu e simultan aproape şi departe (sau nu e nici una, nici alta), după cum orice moment din timp e în raport de simultaneitate cu oricare altul. Pentru un subiect care nu e amplasat spaţial şi nu e situat temporal, toate aspectele spaţiului şi timpului sînt co-prezente. Aproapele şi departele, trecutul şi viitorul se contopesc într-o omogenitate fără fragmente, discontinuităţi şi sincope. Există însă un asemenea subiect? Dacă da, el nu poate fi decît absolutul însuşi. El singur „vede“ lumea în eternitatea ei non-locală, non-circumstanţială, curăţată de falsa diversitate şi de pitorescul înşelător al istoriei. A ieşi din timp e a reuşi să contempli lumea din punctul de vedere al absolutului. Dar a ieşi din timp e a ieşi din problema eticii...

O variantă „mundană“ a ieşirii din timp este investigaţia astronomică. Prin simplul fapt de a privi cerul, astronomii sînt contemporani cu trecutul planetei. Trecutul migrează prin spaţii, devenind mereu prezentul privirii care îl întîlneşte. Sideralitatea e expresia macrocosmică a instantaneităţii, un fel de chip material al lui nunc stans. (Vezi, pentru toate acestea, Ananda K. Coomaraswamy, Le temps et l’éternité, Paris, Dervy-Livres, 1976.)

IV

DINAMICA PRINCIPIILOR NEUTRE

Utopia maniheistă a virtuţii şi viciului • Surpriza morală • Precaritatea virtuţii ca medie între excese • O teorie a principiilor neutre • Virtutea ca bună administrare a unui principiu neutru • Exemplul blîndeţii şi al generozităţii • Codul etichetei şi codul moral • Patologia virtuţii

Problema morală poate fi — şi este, adeseori — eludată printr-o diafană teorie a virtuţii. Tragicul opţiunii, efortul modelării de sine, alternanţa încrederii cu dezabuzarea, a căderii cu reabilitarea — toate par să pălească dinaintea unei procesiuni de valori inflexibile, care dansează exemplar în faţa conştiinţelor noastre umilite. O latentă erezie maniheistă comprimă neîncetat drama imediată a vieţii, sistematizînd-o după un binom didactic: absolutismul virtuţii pe de o parte, abisul viciului pe de alta. Totul devine, astfel, neadevărat de simplu: buna vieţuire constă — din unghi etic — în practicarea virtuţii şi în anihilarea viciilor. Realitatea este însă infinit mai confuză. Ne mişcăm permanent într-un plan în care nimic de ordinul absolutului nu subzistă fără un dens halou de relativitate. Lumea e expresia aplicativă a absolutului, tentativa lui de a-şi confirma statica prin experienţa mobilităţii. Iar experienţa mobilităţii e materia tuturor relativismelor. Categorii ale practicii morale curente, virtuţile şi viciile trebuie să fie şi ele percepute în mişcarea lor vie, şi nu într-o sterilă, imuabilă abstracţiune. Virtuţile nu sînt binele însuşi, sînt

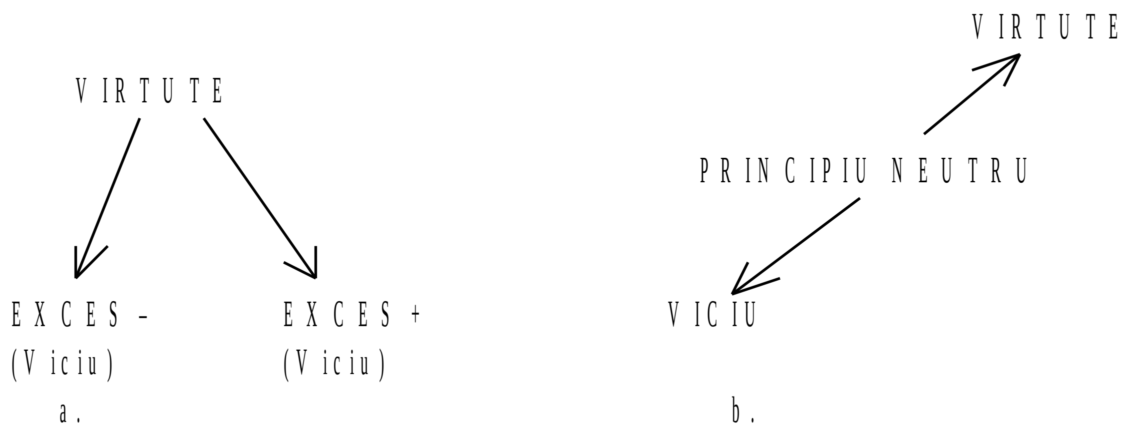
manifestări ale lui, întruchipări ale binelui în teritoriul — impregnat de relativitate — al vieții zilnice. Virtuțile şi viciile sînt fapte şi suferințe ale binelui, la fel cum sînt culorile — după Goethe — „fapte şi suferințe ale luminii“.

Față cu bogăția — plină de neprevăzut — a lumii, uniformitatea şcolară a categoriilor morale tradiționale ne apare ca simplificatoare. Eticul este — prin definiție — un teritoriu al surprizei; el dovedeşte că nu numai tîlharii se pot pierde, ci şi apostolii şi că nu numai apostolii se pot mîntui, ci şi tîlharii, că alături de sfinți se pot înălța, uneori, prostituatele, iar alături de prostituate pot cădea sfinții. Iov e lovit în ciuda virtuților sale şi vameşii sînt iertați, în ciuda păcatelor lor. Crima poate deveni un Damasc al înțelepciunii şi cumințenia — o demonică mediocritate. Nimic nu e definitiv pierdut şi nimic nu e definitiv cîştigat. Într-un asemenea înfricoşat context, viciul cel mai grav e tocmai fanatismul definitivatului. Prea multa speranță şi prea multa disperare — iată cele două fețe ale erorii morale. Cum arată — pe acest fundal — problema virtuții?

Alcătuirea concretă a eticului ne îndreptățeşte, credem, să afirmăm că virtuțile în varianta lor somptuară, imaculată, instalate ornamental în conştiința umanității ca armele pe o panoplie — virtuțile pure — nu există decît printr-un abuz teoretic. Mai exact, nu există virtute care să nu conțină un risc involutiv, un viciu subteran, rezultat din excesul sau din anemia ei. La fel, nu există viciu care să nu se poată răsturna în contrariul lui. Ceea ce numim, de obicei, „virtuți“ nu sînt, de fapt, decît nişte principii neutre, nişte disponibilități lăuntrice nedeterminate, apte însă a căpăta o determinare morală validabilă ca virtute sau una imorală, validabilă ca viciu. Tot ceea ce numim, de obicei, virtute e, aşadar, un principiu neutru care îşi aşteaptă modelarea. Curajul, blîndețea, generozitatea, prudența,

cumpătarea şi celelalte nu sînt decît un posibil al virtuții. Pentru a deveni adevărate virtuți, ele trebuie să fie bine profesate. (Nu întîmplător, sensul presocratic al virtuții e acela de eupraxia — acțiune bine condusă, dusă la bunul ei capăt.) Dar virtuțile pot fi prost profesate. şi atunci, alături de viciile rezultate din contrarierea (în plus sau în minus) a „virtuții“, apar o serie de alte vicii, rezultate din însăşi substanța ei, din manipularea ei deficientă. Definiția aristotelică a virtuții ca medie între două excese pare a ilustra însăşi această elasticitate a valorii morale. Curajul e o medie între temeritate şi laşitate, blîndețea e o medie între irascibilitate şi indiferență, sfiala — între timiditate şi neruşinare etc. Numai că această situare mediană a valorii sfîrşeşte prin a-i diminua vigoarea. Extremele au mult mai mult caracter, sînt mult mai precise decît media. Temeritatea are un profil uşor decupabil, ca şi laşitatea. Curajul însă, definit ca un punct de echilibru între cele două, se pierde în vag, într-o precară tehnică a dozajului sau într-un „căldicel“ fără personalitate. Aristotel însuşi observă că schema pe care a creat-o se pretează la brutale anamorfoze: privit dinspre temeritate, curajul pare laşitate, după cum privit dinspre laşitate, el pare temerar. şi apoi media nu e chiar mijloc. Curajul — pentru a rămîne la acelaşi exemplu — e mai aproape de temeritate decît de laşitate. În sfîrşit, extrema temerității e preferabilă aceleia a laşității. Încet-încet, liniile se şterg şi în locul unor repere clare apare o rumoare conceptuală difuză. Flancată de vicii, practicarea virtuții devine o echilibristică ezitantă, o crispată suspensie în spațiul incert dintre două pericole. Mult mai fertilă în planul acțiunii morale este înțelegerea mediei aristotelice nu ca episod pozitiv între două negații, ci ca principiu neutru, care poate căpăta semnul plus sau semnul minus în funcție de mişcarea pe care i-o imprimă un subiect moral dat1. Virtutea privită ca o culme

între două depresiuni e monumentală şi inabordabilă. Virtutea privită ca pozitivare a unui principiu neutru e, în schimb, un stimulent esenţial al energiei morale şi devine, ca atare, practicabilă. Spaţiul etic e spaţiul existenţial născut prin dinamica principiilor neutre. Principiul neutru e o materie morală înrudită cu habitus-ul tomist: e o orientare posibilă, o predispoziţie încă neactualizată a firii individuale. Cu deosebirea că habitus-ul implică o anumită înclinare nativă (spre bine sau rău), în timp ce principiul neutru e neutralitatea însăşi. Să luăm cîteva exemple: privit ca virtute — în sens aristotelic — curajul e excluderea a două excese contrarii: temeritatea şi laşitatea; privit ca principiu neutru, curajul e latenţa contrariilor, sursa posibilă a oricăruia din ele. Altfel spus, virtutea e absenţa exceselor, iar principiul neutru — prezenţa lor virtuală, simultaneitatea lor. Iată expresia grafică a acestei deosebiri:



Potrivit variantei aristotelice a „modelului etic“ (a) blîndeţea, să zicem, e ceea ce se obţine păstrînd o distanţă rezonabilă între irascibilitate şi indiferenţă. Din unghiul celuilalt „model“ etic (b), blîndeţea nu e, în sine, nici bună, nici rea: e doar un principiu neutru care poate fi practicat în mod adecvat sau nu. Virtutea e buna administrare a unui principiu

neutru.1 Deosebirea enormă între aceste două modele se vede limpede în clipa în care se constată că blîndețea se poate manifesta şi ca irascibilitate şi ca indiferență, cu condiția să-şi aleagă, pentru aceasta, circumstanțele potrivite. A izgoni cu biciul negustorimea din templu e un act de irascibilitate, dar de irascibilitate bine practicată. A răspunde agresiunii prin nonviolență e un act de voită indiferență, dar de indiferență bine practicată. Acelaşi personaj poate fi irascibil în numele blîndeții, şi „pasiv" tot în numele ei. Pe scurt, blîndețea ca principiu neutru poate colora, în chip virtuos, ambele excese pe care le presupune. Cu condiția justei alegeri a împrejurărilor. Toate celelalte virtuți pot fi regîndite, în acelaşi mod, ca „principii neutre". E, de pildă, nesemnificativ, din punct de vedere etic, să spui că „a fi generos" e o virtute aşezată între „a fi zgîrcit" şi „a fi risipitor". Sînt momente cînd virtutea e a te cheltui fără oprelişti şi altele cînd virtutea e a acumula şi a economisi. „Materialul" din care se constituie zgîrcenia şi risipa e un principiu neutru, nu o virtute în sine. Virtutea poate rămîne virtute şi în unele forme de exces. Cînd e o simplă medie — ca la Aristotel — ea încetează să mai fie o categorie morală, pentru a deveni o regulă de etichetă. Morala aristotelică e, în realitate, un foarte bine articulat cod social. Nu unul etic. Căci în lume e bine să te porți, într-adevăr, după criteriul evitării extremelor: să nu fii nici iritabil, nici placid, nici prea sperios, nici prea îndrăzneț, nici prea darnic, nici prea hapsîn. În lumea eticului însă, această aurea mediocritas e mai curînd un semn de amorțeală decît unul de virtute. E o soluție de minimă rezistență, un fel de a nu reacționa la nimic. Comportamentul moral nu e o chestiune de dozaj, ci una de opțiune. Îngroşînd, în limite tolerabile, lucrurile, am spune că actul etic nu stă în găsirea mediei convenabile dintre excese, ci în practicarea convenabilă a excesului, în alegerea justă a excesului necesar

pentru corectarea suficienţelor de tot soiul, a comodităţii, a „căldicelului". Viciul nu este un „prea mult", sau un „prea puţin" al virtuţii. El nu se referă la cantitatea, ci la calitatea ei. Viciul e proasta valorificare a unui principiu neutru şi nu simpla contrazicere a unei virtuţi. Desfrîul e contrazicerea castităţii. Dar, pentru aceasta, castitatea nu e încă o virtute. E un principiu neutru care, bine practicat, conduce la virtute şi, prost practicat, la sminteală. Există înfrînări sărăcitoare, după cum există risipiri sporitoare. Viciul poate apărea deci şi la nivelul excesului prin lipsă şi la nivelul excesului prin adaos, dar şi la nivelul virtuţii înseşi ca lipsă a excesului. Se pot practica aberant toate virtuţile. Morala curentă, concentrată victorian asupra viciilor, uită adesea această secţiune a spaţiului moral pe care am putea-o numi patologia virtuţii. Înăuntrul acestei patologii, dihotomia viciu-virtute nu mai funcţionează: e nevoie de conceptul ordonator al principiilor neutre pentru a găsi mecanismul şi soluţia derivei morale: căci nu există numai deriva infernală a valorilor; există şi o derivă sublimă, un delir ascendent, simetric delirului descendent al viciului. Între păcatele coborîtoare (vicii) şi păcatele urcătoare (virtuţi prost practicate), principiile neutre sînt singurul reper cert. Bine prelucrate etic, ele devin armonie, prost prelucrate — devin dezacord. Viciile şi virtuţile derivă din ele, în funcţie de „cheia" în care sînt intonate. Principiile neutre scutesc virtuţile de a se pierde în griul aristotelic, îngăduindu-le să devină fierbinţi, dacă au de compensat vicii ale extremei răceli, şi glaciale, dacă au de compensat vicii ale extremei înfierbîntări. La mijloc nu e decît materia primă şi instrumentarul. Desăvîrşirea e întotdeauna o extremă, ultimul punct atins, piscul.

V

INTELIGENȚĂ ŞI TALENT MORAL

Pentru o etică circumstanțială • Critica „performanței" etice • Adevărul trăit ca substanță a eticii • Virtuțile între voință şi intelect • Reabilitarea virtuților intelectuale • Talentul moral împotriva datoriei morale • Conduita paradoxală a adevăratului sfătuitor

A spune că virtuțile — în accepțiunea lor tradițională — nu sînt decît un nume pripit dat unor calități încă nedeterminate etic, a spune deci că ele nu există ca valori cristaline ce trebuie exercitate pur şi simplu, ci doar ca nişte calificări posibile ale conştiinței ce trebuie actualizate prin justa practicare a unor „principii neutre" — poate să pară o tentativă de relativizare a virtuților. Ceea ce urmărim în realitate este situarea dezbaterii morale într-un teritoriu ferit de utopie şi solemnitate, un teritoriu în care aspirația etică e discutată circumstanțial, iar nu în vidul unei scheme apriorice. Nu de relativizare e vorba, ci de prudență, de nuanțare, de simțul realității. A postula ca țel cumpătarea nu e, de pildă, din punctul nostru de vedere, decît un proiect abstract, încă necolorat etic. În orizontul cărei opțiuni cauți cumpătarea şi cît firesc, cîtă armonie, cîtă grație rezultă din practicarea ei — iată cum se pune, cu adevărat, această problemă, din perspectivă morală. De altfel, în chiar practica nemijlocită a modelării de sine nu se porneşte bine cînd se atacă direct

piscul virtuții. Începutul trebuie să se adreseze mai curînd obstacolelor care blochează drumul. Între aceste obstacole, foarte frecvent e neînțelegerea rostului propriu-zis al efortului moral, aşezarea imatură în raport cu lumea scopurilor şi a idealurilor. De aceea, înainte de a-ți propune să devii cumpătat, trebuie să reflectezi asupra motivației deciziei tale, precum şi asupra sensului spiritual al cumpătării. Iar tehnic vorbind, nu realizezi cumpătarea instalîndu-te de-a dreptul în ea, ci evitînd necumpătarea, eliminînd condițiile care o favorizează, rezistînd tentațiilor centrifugale sau transfigurîndu-le.* Atacul frontal, precipitarea nepregătită spre înălțimi e în acest plan — ca şi în altele — semnul juvenilității, al zelului necopt, al diletantismului etic. Etica nu e o disciplină sportivă, nu vizează performanța în sine. Acțiunea morală nu e o formă de pentatlon, care cere doar tenacitate competitivă şi investiție energetică maximă. Acțiunea morală ține, mai degrabă, de sfera artelor marțiale: e război, cu tot ce e implicație de pericol şi de strategie în experiența războiului. Calitățile pe care o asemenea experiență le valorifică sînt: curajul, tactul, discernămîntul, răbdarea, îndrăzneala şi chiar o anumită formă de viclenie (asupra căreia vom reveni).

Dar pentru a dizolva virtualitatea virtuții, transformînd-o în realitate pozitivă e, mai întîi, nevoie să atingi plenitudinea unui adevăr trăit. Un adevăr, adică un spor de cunoaştere, o mai bună înțelegere a lumii. Dar un adevăr trăit, adică nu o ştiință neangajată, abstractă, ci una devenită crez. Nu un adevăr pe care îl ai — prin exercițiul liber al intelectului —, ci un adevăr cu care eşti împreună, cu care te identifici: un adevăr al intelectului adus în inimă. „Raționali — spunea Antonie cel Mare — sînt numai aceia care au sufletul rațional.“ Numai aceia deci la care facultățile cognitive lucrează în mediul fierbinte al unei psyché devenite ea însăşi

instrument de cunoaştere. Dincolo de sentimentalismul lamentabil al sufletului rămas singur şi de sterilitatea cinică a intelectului rămas singur trebuie realizată, prin urmare, raționalitatea sufletului inteligent. Din unghiul acestei noi calități sufleteşti, nu ne va interesa nici o etică a cerebralității speculative — cum obțin filozofii —, dar nici o etică a emotivității decerebrate — cum obțin, uneori, religiile atinse de degenerescență sau o anumită eseistică literaturizantă. Etica adevărului trăit (care e un adevăr al opțiunii şi nu unul al raționamentului) e o etică în care virtuțile intelectuale se întrepătrund cu virtuțile morale, aşa încît nici rigoarea conceptelor să nu divagheze față de concretul, greu clasificabil, al vieții, dar nici proliferarea concretului, a afectelor, a imediatului să nu întunece „dreapta cugetare". Tindem, astfel, către o etică a luminii calde, distinctă de etica hibernală, cu lumini reci, a filozofiilor universitare.

Contribuția elementului „cunoaştere" — o cunoaştere care, e drept, nu e strict mentală — la alegerea unei conduite morale valabile conferă actului etic o altă iradiere decît cea comună. Căci, de obicei, actul etic e plasat la nivel volitiv, ca un rezultat al dominării de sine şi al supunerii la normă. Ceea ce primează e disciplina; nu adevărul unei doctrine, ci exactitatea unei indicații de comportament. Fără a pune în umbră necesitatea faptei neezitante şi a respectului față de legea morală, socotim totuşi că buna practicare a virtuții nu are decît de cîştigat de pe urma reflexivității inteligente. Am spune chiar că cea dintîi dintre virtuțile care trebuie dobîndite e aceea a înțelegerii. Calea desăvîrşirii morale începe cu intuiția — progresiv articulată — a unui adevăr transfigurator. Orice faptă virtuoasă se defineşte ca atare, în măsura în care se bizuie pe o teorie a perfectei ordini universale şi a rolului pe care ființa individuală îl

are de jucat înăuntrul acestei ordini. Omul îşi află umanitatea în gestul liberei sale participări la armonia necesară a lumii. Iar etica e o metodologie a acestei participări. Pe scurt, chiar dacă eşti plin de bunăvoință şi de tăria voinței, nu te poți mişca bine într-un teritoriu a cărui alcătuire îți scapă. Imoralitatea nu e doar consecința unui caracter slab, dar, adesea, şi aceea a unei minți leneşe sau şubrede. Principiile neutre se degradează în vicii cînd sînt practicate de naturi lipsite de vlagă volitivă, dar virtuțile însele devin devieri ale virtuții cînd sînt practicate de spirite mediocre.

În contextul eticii greceşti sau în acela al eticii medievale, n-ar fi fost nevoie să însistăm atît asupra definirii actului etic ca act de cunoaştere. Virtuțile morale erau — în ambele cazuri — dublate de severe virtuți intelectuale. Iar dintre virtuțile „cardinale", numai trei erau propriu-zis „morale" (Cumpătarea, Curajul, Dreptatea), pentru ca cea de-a patra — Înțelepciunea (sau Prudența, phrónesis) — să aducă în discuție o facultate din speța intelectului. Această a patra virtute era reperul, grila de control, ordonatorul legitim al celorlalte. Fapta morală fiind, necesarmente, expresia unei deliberări, a unei cîntăriri prealabile a lucrurilor, ea depindea, într-o foarte mare măsură, de puterea de judecată a făptuitorului. Era firesc, prin urmare, ca practicarea virtuților să aibă nevoie de elaborarea masivă a inteligenței, fără de care justa lor cumpănă ar fi fost în pericol. A nu avansa în cunoaştere fără cortegiul însoțitor al moralității, dar a nu acționa etic fără instrumentarul corectiv al cunoaşterii — acesta e principiul eticii prerenascentiste. În lumea modernă însă aproape nimeni nu mai asociază conceptul virtuții cu acela al inteligenței. Aproape nimeni nu mai vorbeşte despre „virtuți intelectuale"; dimpotrivă, sînt curente rechizitoriile proferate — din

unghiul virtuții — la adresa îndeletnicirilor strict „contemplative“. Cîtă vreme aceste rechizitorii atrag atenția asupra tendinței de a neglija orice rigoare comportamentală de dragul unui efort cognitiv practicat în sine, cu o oarbă hărnicie mentală, ele sînt, desigur, îndreptățite. Dar, de regulă, se merge mult mai departe: se aruncă asupra cunoaşterii în general un impur voal de mefiență şi se amendează cu încăpățînare îndrăznelile ei, presupuse a fi erezii latente. Intelectul devine — din virtute — un soi de păcat, iar reflexivitatea e luată drept pură aroganță. Pe scurt, exaltării luciferice a gîndirii iresponsabile i se răspunde cu fanatismul rîvnei nereflectate. Gîndirii fără criterii îi sînt preferate criteriile fără gîndire, ca şi cum soluția oricărei crize morale ar fi o culpabilizare sistematică a inteligenței.

Sînt însă împrejurări în care nici verticalitatea virtuții, nici înălțimea inteligenței nu sînt suficiente pentru a traversa corect un impas existențial. E nevoie de o calitate suplimentară, pe care, în lipsa unui alt termen, o vom numi talent moral. E acea calitate a cărei insuficiență face ca „ireproşabilul“ să nu fie întotdeauna o categorie etică pozitivă. Poți asculta de toate normele etice, poți îndeplini — cu inteligență — ritualul cuminţeniei morale curente şi să rămîi totuşi la periferia eticului sau abia în zonele lui inferioare. Cultivarea virtuților are nevoie de har, de inspirație, de o înzestrare specifică, asemănătoare înzestrării artistice. Numai absența acestei înzestrări face posibilă — şi, de altfel, necesară — morala, de tip kantian, a datoriei. Morala datoriei e un schematism etic, de care au nevoie firile fără dotație etică pentru a funcționa cît de cît onorabil. Cînd nu iubeşti în mod spontan binele, ți se cere, măcar, să-l respecți. Cînd talentul nu te ajută să găseşti expresia optimală a conduitei într-o situație dată, ți se oferă rețetarul ei. Simțul datoriei e formula de

minimă rezistenţă a faptei morale: te porţi cum trebuie nu pentru că ştii de ce, ci pentru că aşa se cade; pentru că „e de datoria ta să o faci“, conform unui cod pre-judecat, pe care nu reuşeşti să-l interiorizezi decît pe calea supunerii. Iradierea unui fapt pornit din simplă datorie, faţă de aceea a unui fapt hrănit de vocaţie etică, e de o caracteristică răceală. Un sec halou de indiferenţă înconjoară gestul îndeplinit din zel disciplinar, în vreme ce acelaşi gest îndeplinit cu entuziasmul unei dedicaţii morale libere e cald pînă la incandescenţă. Morala datoriei e morală de stil grafic, linearitate monotonă, suprafaţă morală. Morala vocaţiei, a iubirii, a talentului moral e — prin contrast — aducătoare de spaţiu şi de culoare: e o morală în acelaşi timp picturală şi plastică, o morală de armonii riscante dar vii, o plină de virtuozitate alternanţă de clar şi obscur, de vervă strălucitoare şi densitate mată, de cuminţenie şi temeritate.

Precizia, aproape mecanică, a unei morale a datoriei e valabilă cîtă vreme între inventarul normelor ei şi evantaiul situaţiilor de viaţă posibile e o perfectă simetrie. Dar de îndată ce această simetrie se dezechilibrează în favoarea vieţii (ceea ce e, mai întotdeauna, cazul) normele datoriei devin inutilizabile. şi atunci abia îşi dovedeşte rostul fantezia morală (concept care a circulat, la un moment dat, în mediul german al sfîrşitului de secol XIX) şi talentul moral. Talentul moral e capacitatea de a transforma interdicţia etică în comportament liber, dar adecvat. E trecerea de la negativitatea strictă a decalogului (ce să nu faci!) la actul etic afirmativ, adaptat unor împrejurări particulare. Talentul moral e abilitatea de a valorifica „dinamica principiilor neutre“ în contextul, infinit variabil, al dezbaterii morale cotidiene. A avea talent moral e a avea intuiţia concretului etic, distinct de validitatea generică a legilor: a trăda, eventual, litera legii, pentru a rămîne credincios spiritului ei. Reacţia la

imediat a naturii etice lipsite de talent moral e, întrucîtva, stereotipă: la o anumită problemă, ea nu poate avea decît un singur răspuns, indiferent de circumstanțele specifice în care ea se pune. Cel dotat cu fantezie şi cu talent moral va reuşi să găsească aceleiaşi probleme nenumărate tipuri de soluții, în funcție de determinările ei individuale. Se poate întîmpla, de pildă, ca acelaşi om să recomande semenilor săi exerciții de conduită nu numai diferite, dar chiar contrare: el poate îndemna la moderație într-un caz, la intensitate într-altul; într-o anumită ambianță, el poate vorbi despre lăcomie ca despre viciul suprem, în alta ca despre unul secund şi neglijabil. „Viclenia" (amintită la începutul acestui text) de a muta — după o superioară strategie — accentele de pe un principiu etic pe altul, ştiința subtilă de a exalta, cînd e cazul, o anumită regiune a eticului, adumbrind alta, pentru ca apoi, în alt context, şi dinaintea altui auditoriu, să adumbreşti ceea ce exaltaseşi şi să exalți ceea ce adumbriseşi — toate acestea pot fi altceva decît inconsecvență sau oportunism etic. Pot fi talent moral în acțiune. Din această perspectivă, pentru a sfătui pe cineva în mod fericit, trebuie să evoluezi imprevizibil pe o uriaşă claviatură de posibilități, ținînd mereu seamă de irepetabilul cazului pe care îl ai dinainte. Un bun sfătuitor e cel care vorbeşte desfrînatului despre abstinență cu acelaşi tact cu care vorbeşte celui ne-simțitor şi acru despre plăceri. Un bun sfătuitor nu are convingeri normative imuabile: el răspunde întotdeauna potrivit cu chipul celui care întreabă. El are talentul de a alege tonul, teza şi argumentul cu cele mai multe şanse de pătrundere în intimitatea celuilalt: el va fi succesiv obtuz şi plin de umor, drastic şi tolerant, tenace, neglijent, naiv, locvace, tăcut, tandru, sîngeros, precaut, temerar, pătimaş şi abstras, complice şi inflexibil, tatonant, categoric, discret, indiscret, logic, delirant, glumeț cu

cele grave şi grav cu cele frivole, „înțelept ca şerpii“ şi „curat ca porumbeii“. Iar arătătorul său nu se va înălța niciodată pedant dinaintea oamenilor, arătînd spre ceruri nemiloase, sau — şi mai rău — spre propria sa, uscată şi falsă, exemplaritate.

Excurs 1

TALENT ŞI ÎNŢELEPCIUNE

În toate privinţele — fie că e vorba de exerciţiul gîndirii, de experienţa curentă a vieţii, de o decizie a voinţei sau de opţiunile afectivităţii — criza malefică, „răul," se manifestă ca patologie a discernămîntului: începi să vezi deosebiri acolo unde esenţiale sînt asemănările şi începi să vezi continuităţi acolo unde esenţială e discontinuitatea, ruptura. A dezbina mental ceea ce — prin natură — ţine laolaltă şi a omogeniza ceea ce — prin natură — e distinct, iată devierile posibile ale discernămîntului bolnav. El va ajunge, de pildă, să diferenţieze pedant, cu o neinhibată vervă analitică, feluritele specii ale binelui, dar va descoperi tranziţii subtile, coerenţe ascunse, înrudiri amăgitoare (şi justificative) între bine şi rău. Discernămîntul bolnav conciliază teritorii ireconciliabile şi spulberă unitatea ori de cîte ori o întîlneşte.

Nu avem definiţii ultime pentru „talent" şi pentru „înţelepciune". şi, de altfel, nu e sigur că ştiind definiţia lucrurilor ştim lucrurile însele. Dar e un fapt că, în lumea culturii, talentul şi înţelepciunea — sau ceea ce subînţelegem prin ele — au sfîrşit prin a căpăta o nelegitimă autonomie reciprocă. Înţelepciunea se simte periclitată de graţia nonşalantă a talentului, talentul se simte incomodat de criteriile rigide ale înţelepciunii. Au apărut, cu alte cuvinte, două categorii umane care găsesc incompatibilitate acolo unde ar trebui să fie armonie complementară: avem, pe de o parte, înţeleptul acru, care vede în înzestrarea artistică o ispită, un risc de „îndrăcire", o înclinaţie (vinovată) de a muta accentul de pe adevărat şi grav pe „bine ticluit" şi frivol; şi avem, pe de altă parte,

omul de talent, care tratează rigorile sapiențiale drept îngrădire a propriei libertăți, drept „moarte termică“ a entuziasmului şi a frumuseții. Există, într-adevăr, riscul ca talentul să întoarcă spatele înțelepciunii, adormind în vidul degustării de sine, iar înțelepciunea să-şi piardă seducția, să renunțe la expresivitate, pentru a se îndepărta — mereu mai palidă — de patosul lumii. Realitatea acestei situații e de necontestat; ceea ce putem pune în discuție e normalitatea ei. Or, nu e normal ca talentul şi înțelepciunea să intre în disjuncție. Talentul care nu e orientat spre înțelepciune nu e talent adevărat, ci o minoră jubilație ornamentală. Înțelepciunea care nu ştie să farmece şi să convingă nu e înțelepciune adevărată, ci suficiență dogmatică, cod abstract de prescripții fără vlagă.

Dar de ce, în definitiv, ar avea talentul nevoie să fie orientat către altceva decît către propria sa splendoare, şi de ce înțelepciunea, prin definiție autarhică, sferică, îndestulată, ar avea nevoie de fastul unor manevre electorale? Pentru că talentul nu e decît unealtă pură şi, ca atare, nu are sens decît dacă trece proba „funcționalității“; şi pentru că înțelepciunea are — între notele desăvîrşirii sale — pe aceea a generozității, a deschiderii, salvatoare, spre ceilalți. Talentul are nevoie de finalitate, iar înțelepciunea are nevoie de instrumentar. Există un ridicol al talentului gol, al muşchiulaturii nelucrătoare, după cum există o tristețe a înțelepciunii care nu comunică şi nu contaminează. De o parte seducție fără obiect, persuasiune fără substanță, de cealaltă adevăr fără strălucire, didacticism obosit, sentință seacă, sufocată de plictiseală. Fireşte, nu se întîmplă aşa întotdeauna: talentul ştie, uneori, să slujească, iar înțelepciunea găseşte încă resurse de a cuceri.

Pentru a sluji, talentul trebuie să-şi amintească despre sine cîteva

date elementare, cîteva platitudini: mai întîi, să reînveţe sfiala. Talentul nu e un merit, ci un dar inexplicabil, care trebuie onorat. şi e de neînţeles cum putem distribui constatarea obiectivă a talentului ca pe o „decoraţie", ca pe un omagiu, de care cel omagiat se simte, pe deasupra, mîndru. E ca şi cum ai felicita pe cineva că are ochi albaştri. Talentul nu e achiziţie trudnică, beneficiu răscumpărat prin cine ştie ce virtuţi: e natură privilegiată, credit în alb, cadou căpătat — prin miracol genetic — chiar de ziua naşterii. Talentul e un talant care nu-ţi aparţine şi în raport cu care poţi deveni merituos numai cu condiţia să-l multiplici. El e admirabil, desigur, cum admirabili sînt şi ochii albaştri. Dar admiraţia şi lauda nu sînt totuna şi nu convin, în mod necesar, aceluiaşi obiect. Admiraţia se adresează, de pildă, Capelei Medici, pe cînd lauda îi revine lui Michelangelo. Admirăm frumuseţea lumii, dar nu putem lăuda lumea pentru frumuseţea ei. La fel, admirăm talentul, dar nu-l lăudăm pe cel talentat ca pe un individ meritoriu, deţinînd de drept ceea ce deţine. Retorica latină ştia asta cînd folosea, pentru a indica talentul, termenul ingenium. Compus din in şi gigno (a naşte, a produce), el desemnează strict „în-născutul": o abilitate naturală, o capacitate nativă, un simplu „fel de a fi". Ca fel de a fi, ingenium-ul latin se apropie de unul din sensurile éthos-ului grecesc, cel referitor la o pasivă pre-dispoziţie. Dar se întîmplă chiar ca, la Cicero şi Quintilian — ca şi la tîrziul Isidor din Sevilla —, ingenium să fie dacă nu o traducere, măcar o echivalenţă plauzibilă a grecescului phy´sis (natură), de vreme ce triada clasică ingenium, disciplina et usus (la Isidor: natura, doctrina, usus) pare a reproduce teoria lui Protagoras (secolul al V-lea a.Chr.) despre phy´sis, epistéme, áskesis — cele trei „calificări" necesare oricărei întreprinderi reuşite (v. J.J. Pollitt, The Ancient View of Greek Art: Criticism, History and Terminology, Yale Univ.

Press, 1974, pp. 382–389). Din chiar aceste triade rezultă că ingenium-ul singur e insuficient: el nu e decît o posibilitate care, pentru a se actualiza, are nevoie de adaosul exersării asidue şi de corolarul unui adevăr bine asimilat. Abia prin exercițiu (áskesis), talentul (ingenium) devine facilitas, uşurință, fluență. „Facilitatea“ e, în acest caz, mai mult decît talentul, căci se obține prin efort repetat, prin vocaliză, prin administrarea harnică a înzestrării native. Pentru facilitas poți lăuda un artist. Pentru talent, nu încă. Dar lăudabil cu adevărat, artistul nu devine înainte de a da dexterității sale o direcție, o orientare doctrinară. Talentului (ingenium) trebuie să i se adauge „învățătura“ (traditio) — va proclama întregul Ev Mediu pînă la Cennino Cennini. Ars sine scientia nihil est. Aptitudinea artistică, va spune la rîndul lui Dürer, nu e decît können, putință. Putința (latentă) devine putere (Gewalt) abia prin exercitarea ei constantă (Brauch) şi prin „idee lăuntrică“. Talentul deplin nu e niciodată, pentru un mare artist, o facultate solitară, izolată de sfera cunoaşterii, a unei angajări spirituale solide. Talentul deplin e înțelepciune în act. „Unii — observă Erasmus, într-o pagină celebră — nu au vrut să numească artă, ci înțelepciune darul de a vorbi frumos. Cicero însuşi, în dialogurile sale, definea în chip elegant elocința drept înțelepciune bogat vorbitoare. Care este izvorul elocinței ciceroniene? Sufletul instruit din belşug prin cunoaşterea variată a tuturor lucrurilor [...] La aceasta se adaugă bunul-simț firesc, înțelepciunea şi prudența (consilium)... Mai întîi trebuie să avem grijă cum gîndim şi apoi să ne potrivim cuvintele cu raționamentele şi nu invers.“ Şi totuşi „potrivirea cuvintelor“, ca şi aceea a culorilor sau a sunetelor, a evoluat, de la o vreme, către o riscantă „specializare“. Iar cînd talentul se desparte de cunoaştere, arta alunecă în artizanat. Artistul devine un meşteşugar oarecare, lipsit însă de nobila

umilitate a meşteşugului. El îşi ia „darul“ congenital drept un pedigree de elită şi se mulţumeşte să-l expună, feminoid, la cerere, ca pe un veşmînt de paradă. Talentul lipsit de convingeri şi de preocupări înalte, talentul care poate spune orice pentru că nu are nimic de spus e — în artă — ceea ce e sofistica în filozofie: o euforie de nestăpînit a mijloacelor. Cu o asemenea nătîngă euforie se răfuieşte Socrate încă de la începutul procesului său: „Vă jur pe Zeus, cetăţeni ai Atenei, că nu veţi auzi vorbe înfrumuseţate şi împodobite cu întorsături meşteşugite şi cuvinte alese [...] Bine mi-ar sta, la anii mei, să vin în faţa voastră cu vorbe ticluite, ca un tinerel“ (Apologia, 17 b-c). Talentul fără dragoste de adevăr, talentul neînţelept, narcisiac, decorativ, talentul în sine e — pare să creadă Socrate — o formă a juvenilităţii, o dovadă de imaturitate. Oarecum scuzabil în anii debutului, cînd descoperi ce poţi, fără să ştii ce vrei, el e de netolerat cînd supravieţuieşte propriei sale vîrste.

Dacă însă înţelepciunea are dreptul să excomunice talentul ne-direcţionat, lovit de beţia mulţumirii de sine, talentul are şi el — din cînd în cînd — motive să pună în discuţie înţelepciunea inexpresivă, cea pentru care adevărul e neapărat morocănos şi „intranzitiv“, uscat pînă la nearticulare, mai curînd fioros decît atrăgător, pe scurt, baricadat între tăceri precaute, umilităţi solemne şi murmure sibilinice. E la fel de grav cînd adevărul îşi pierde farmecul, cînd desfăşurarea lui e lipsită de graţie, pe cît este de grav cînd neadevărul se arată cuceritor, sau cînd simpla jonglerie formală are succes...

Prin „înţelepciune“ nu înţelegem, aici, performanţa singuratică şi anonimă a acelora care iau absolutul pe cont propriu şi se războiesc — în intimitate — cu imperfecţiunea lor şi a lumii. Înţelepciunea anahoretului e dincolo de comentariu şi dincolo de orice exigenţe lumeşti. Ceea ce avem

în vedere e însă înțelepciunea care acceptă condiția comunității mundane şi de care comunitatea are nevoie: înțelepciunea care vrea să iradieze nu prin simplă prezență, ci prin discurs şi prin acțiune publică. Aceasta nu poate arbora abstragerea anahorezei fără a se contrazice pe sine. Eficacitatea comunitară nu se poate obține fără colaborarea inteligenței ştiutoare, a construcției angajate, a formulării memorabile. Înțelepciunea care se adresează oamenilor are nevoie de talent, de strategia discretă dar consecventă a unei permanente captatio: ea trebuie să slujească evidența prin ingeniozitate, să fie capabilă a desfăşura ample armate ale seducției. Cînd răul — ca neînțelepciune — ştie să fie tentant, cu atît mai tentantă trebuie să fie înțelepciunea; ea va opune deci ispitei corupătoare o la fel de vie ispită a recuperării. Talentul nu e nicăieri mai bine plasat decît în perimetrul înțelepciunii şi, într-un anumit sens, înțelepciunea nici nu e decît un bun amplasament al talentului, al darurilor înnăscute. Nu e de mirare, atunci, că în limba veche a Greciei, cea în care discernămîntul bolnav de mai tîrziu nu operase încă, sophia şi téchne, înțelepciunea şi arta (în sens larg), erau strîns înrudite. Homer nu ezită să definească, la un moment dat, îndemînarea dulgherului drept sophia. Iar Aristotel, în Etica nicomahică — încă pomeneşte această accepțiune a termenului („reuşită supremă într-o artă particulară"), adumbrită ulterior. Căci abia după ce téchne a fost net separată de epistéme (cunoaştere, ştiință), sophia a început să fie trecută în registrul celei de-a doua, mai curînd decît în acela — mai modest — al celei dintîi. Înțelepciunea (sophia) a evoluat, astfel, tot mai hotărît, către sublimitate olimpiană, lăsînd pămîntenilor doar exercițiul substitutiv al philo-sophiei sau al unor virtuți mai aplicate, de tip phrónesis sau sophrosy´ne. Abia în amurgul antichității s-a putut recupera — în chip violent şi misterios — corporalitatea, imediatețea

sophiei. Cu alte cuvinte, abia atunci înțelepciunea a înțeles să coboare în carnea istoriei, refuzînd a mai defila mustrător, pe un cer distant, inaccesibil. Întrupată, cufundată adică în propria sa antiteză, înțelepciunea a ales să ajute prin participare, iar nu printr-o statică emulație. În acest context, talentul (ca aptitudine de a seduce) poate apărea drept tentativa înțelepciunii de a străpunge carcasa opacă, nesimțitoare, a unei umanități pe care adevărul enunțat monodic nu o mai convinge. Talentul bine folosit e o adaptare a transcendenței la frontul dificil, la harța confuză a imanentului: e un narcotic, un euforizant, anestezicul sub care se poate administra leacul înțelepciunii. Talentul e privilegiul minim, arma strict necesară a înțelepciunii care vrea să convertească lumea: e trupul ei (al înțelepciunii), după cum înțelepciunea e însuflețirea lui.

Dacă ar fi să definim rapid şi nepretențios înțelepciunea, am spune că ea e expresia supremă a sănătății, adăugînd — pe urmele lui Socrate din Charmides — că sănătatea adevărată e rezultatul unei perfecte acomodări între spirit şi corp. Înțelepciunea e, prin urmare, o virtute a integralității: e capacitatea spiritului de a locui clipă de clipă fiecare parte a corpului şi disponibilitatea corpului de a se lăsa locuit — fără intermitență — de un principiu superior. Perfecta coerență şi ierarhie între registrele distincte ale ființei, aceasta e sănătatea pe care o numim înțelepciune. Pentru a o întreține — spune Socrate, în dialogul amintit — trebuie procedat de sus în jos, de la suflet spre corp, de la întreg la parte. „Iar sufletul se îngrijeşte cu anume descîntece (epodai) şi descîntecele acestea nu sînt altceva decît rostirile frumoase. Din asemenea rostiri se iscă în suflete înțelepciunea; iar o dată ce aceasta iese la iveală şi stăruie în noi, îi e lesne să deschidă calea sănătății şi către cap şi către trupul tot“

(Charmides, 157 a fine). Rareori s-a scris mai convingător despre forța vindecătoare a frumuseții şi despre magia latentă a înțelepciunii. Platon spune în cuvinte puține ceea ce multele noastre pagini încearcă, greoi, să aproximeze: talentul nu e înțelept decît dacă ştie să vindece, iar înțelepciunea nu e eficientă decît dacă ştie să descînte... Înțelepciunea e ținta, talentul e măiestria tragerii cu arcul. şi dacă uneori se întîmplă ca dinaintea țintei să nu se aşeze nici un arcaş, după cum alteori se întîmplă ca, aplecat asupra arcului întins, arcaşul să nu mai vadă ținta, de vină e discernămîntul acela bolnav care vede asemănări acolo unde esențiale sînt deosebirile şi se încăpățînează a dezbina ceea ce e făcut să țină laolaltă.

Excurs 2

SENSUL CULTURII ÎN LUMEA CONTEMPORANĂ*

Subiectul pe care l-am ales e atît de pretenţios şi de cuprinzător, încît nu pot spera să-l acopăr singur cum se cuvine. Pot spera doar să rezolv lucrurile nu venind cu un răspuns, ci punînd justa întrebare. S-ar putea ca aceasta să fie condiţia contemporană a oricărui intelectual, dacă nu condiţia intelectualului dintotdeauna: a formula întrebările optime, în nădejdea că buna lor formulare echivalează cu un răspuns.

Vreau deci să supun reflecţiei dumneavoastră problema culturii în genere şi a sensului culturii în epoca noastră. În sine, această problemă nu e o problemă „culturală“, căci o dată ce te socoteşti „om de cultură“ întrebarea care se pune e cum să trăieşti cu o asemenea calitate, ce statut existenţial poţi căpăta ca „om de cultură“, cum te vei mişca în lumea ta ca purtător al acestei etichete. Ne vom întreba, cu alte cuvinte — pe urmele lui Montesquieu care, ca european, se mira, cu veacuri în urmă, „cum poate cineva să fie persan“ —, ne vom întreba, aşadar, cum poate cineva să fie om de cultură. Nu a ajuns cumva cultura să fie un soi de Asie a lumii contemporane, un univers exotic, greu de transferat în viaţa zilnică?

Cum poate cineva să fie om de cultură astăzi?

Întrebarea pleacă, desigur, dintr-o insatisfacţie latentă, din sentimentul că e foarte greu, că e, uneori, imposibil să fii om de cultură, mai exact, că din valorile culturii nu poţi extrage suficiente forţe, suficientă doctrină ca să poţi face faţă onorabil situaţiilor curente de viaţă şi cu atît mai puţin unor situaţii limită.

Două lucruri am putut constata — ca şi dumneavoastră probabil — de-a lungul vremii: mai întîi, se întîmplă ca, în situațiile-limită, cultura să nu te ajute: treci printr-un moment greu şi te trezeşti că tot ce ai citit nu poate să-ți ofere nici o proptea, că lecturile tale devin pură bibliografie, raft plin de cărți fără nici o eficacitate existențială: nu te poți sprijini pe nici un autor. Simți nevoia unei alte instanțe care să te susțină; simți nevoia să-ți extragi dintr-un alt domeniu chiar şi energia de a continua să faci cultură. Există, prin urmare, o precaritate a culturii în fața situațiilor-limită. Cînd am venit încoace*, mi-am dat întîlnire, în Gara de Nord, cu prietenii cu care am călătorit împreună. O gară aglomerată e un loc foarte bun pentru a medita la problema culturii. Instinctul vital brut, urgența imediatului sînt mai prezente acolo ca nicăieri. Într-un asemenea loc, îți poți da foarte bine seama ce şubredă e cultura, ce diafană — în sens prost — poate să apară ea, în contrast cu vitalitatea gregară a unui peron plin, pe care se agită patetic, purtați de nevoi acute, sute de oameni cu ochii la ceas şi la bagaje... Sigur, te poți consola spunîndu-ți că, lipsită de orice şansă în imediat, cultura cîştigă bătălii pe termen mai lung: că ea are şanse absolute numai în perimetrul Absolutului; pînă la urmă însă această consolare se dovedeşte ea însăşi descurajantă.

Al doilea lucru pe care — ca şi dumneavoastră probabil — l-am constatat în timp e, poate, şi mai grav: cultura nu presupune, în mod necesar, rigoare morală; din cultură nu se poate deduce un cod moral. Întîlnim, de aceea, din păcate, nenumărați oameni de cultură admirabili prin cunoştințele lor, dar pe care, omeneşte vorbind, nu dai doi bani: e plină lumea de lepre cultivate, de cărturari insalubri, de autorități „intelectuale“ lipsite de orice autoritate morală. Dacă aşa stau lucrurile — şi aşa stau! — atunci cultura se face vinovată de a-ți da o prea mare

libertate: libertatea de a te ocupa de orice, în orice condiții.

Ei bine, dacă un sprijin concret nu e de aşteptat de la cultură, după cum nu e de aşteptat de la ea o dogmă morală, care sînt atunci beneficiile ei, care îi e rostul? E o întrebare pe care mi-o pun necontenit, pe care — cu cîțiva prieteni — am întors-o pe toate părțile — aşa cum veți fi făcut în repetate rînduri şi dumneavoastră. Odată, am discutat pe această temă cu Constantin Noica. Am să rezum, în continuare, opiniile lui, îngăduindu-mi să mă distanțez de ele acolo unde mă simt în stare; aceasta nu pentru că îmi pot permite să polemizez cu Noica, ci pentru că el reprezintă în asemenea măsură cultura însăşi, încît cineva care trăieşte o criză a culturii intră automat, la un moment dat, într-o divergență cu Constantin Noica.

Am întrebat deci: cum poate cineva să fie om de cultură? Noica a avut următoarele răspunsuri. A zis aşa: sînt cel puțin patru motive pentru care merită să faci cultură, pentru care cultura are dreptul a fi socotită o valoare supremă, singura pe care te poți sprijini într-o viață de om:

1. Întîi — spunea Noica — cultura este singura sursă certă a unei bucurii permanente. Dacă există un teritoriu al lumii în care poți cunoaşte deplinătatea bucuriei, acest teritoriu nu poate fi decît cultura. Fireşte, bucuria e altceva decît plăcerea; spre deosebire de aceasta din urmă, ea poate prelua şi tristețile omului, salvîndu-le din perspectiva spiritului. Cultura salvează totul prin comentariu. Pînă şi bucuriile senzoriale sînt bucurii în măsura în care sfîrşesc în contemplativitatea comentariului, trecînd, astfel, într-o condiție suprasenzorială. Cultura e deci o satisfacție perpetuă, fără riscuri, fără dezamăgiri, o satisfacție pe care o poți avea fără să depinzi de alții.

Două obiecții se pot face acestei frumoase definiții: mai întîi, bucuria

culturii culminează, uneori, cu o obnubilantă euforie a culturii, iar această euforie e periculoasă în măsura în care te pune în disonanță cu imediatul, te face neatent la dramele proximității. Divagația (sau evaziunea) culturală e unul din riscurile culturii prost practicate, e, nu o dată, ridicolul şi stridența ei. Apoi, există oameni care nu au „organul“ bucuriei, oameni structuralmente incapabili să identifice sensul vieții cu experimentarea neîntreruptă a bucuriei, şi numai a ei. Nu e un lucru dovedit că rostul omului e să apară în scenă, să tragă un zîmbet satisfăcut şi să se retragă, apoi, mulțumit, în neantul din care a venit. Bucuria, bucuria pură şi simplă, poate fi bună, poate fi dezirabilă, dar nu e singurul conținut de viață posibil şi, în nici un caz, nu e neapărat cel mai nobil.

2. Cultura — spunea în continuare Noica — e adevărata formă de maturitate a spiritului. Ea scoate lumea din minoratul care o amenință uneori, învestind totul, prin simplă atingere, cu propria ei splendoare. Cultura e un fel de a răspunde de tot, un fel de a da socoteală de oameni, de împrejurări, de cărți, de istorie, pe scurt, un fel de a aduce totul într-o ordine mai înaltă. Cultura trage totul în sus, salvează — cu grație — aparențele. Expresia asta — „a salva aparențele“ — a apărut în literatura platoniciană cu sensul de „a găsi justificarea aparențelor“. În sine, aparențele par inconsistente şi atunci, ca să le „salvezi“, ca să le faci să persiste, să-şi dezvăluie rostul, trebuie să le aşezi într-o ierarhie justificativă. Asta face cultura cu tot ce există: ea nu lasă nimic în platitudinea în care se află în mod obişnuit, ci mută totul într-o geografie mai pură.

Nu cumva însă ea mută adesea lucrurile din firescul lor? Nu aduce ea în lume prea multă mediere?

3. Cultura mai este — spunea Noica mai departe — singurul loc în

care libertatea e la ea acasă. Cultura e instanța funciarmente eliberatoare. Ea îți dă toate dezlegările. Dar — am văzut-o deja — inflația aceasta a libertății poate fi o capcană. Ea echivalează cu suspensia rigorii morale şi, la limită, cu dezordinea etică. Ca şi sănătatea biologică, libertatea nu e un „în sine"; e o valoare relativă, un instrument care îşi dovedeşte îndreptățirea numai prin scopul pe care e pus să-l slujească. Libertatea se justifică prin orientarea ce i se dă. Or, dacă e adevărat că prin cultură ieşi de sub tot soiul de determinări stînjenitoare, reuşind a te mişca liber înlăuntrul lumii tale de cărți şi de idei, nu e mai puțin adevărat că universul culturii — asigurînd fastul libertății — nu îi garantează buna orientare. Eşti pus, cu alte cuvinte, în posesia unui magnific instrument, dar nu ştii întotdeauna bine ce să faci cu el.

4. În sfîrşit, ultimul lucru pe care îl spunea — în această privință — Noica şi cu care nu putem fi decît de acord e că disciplina culturii e o formă foarte eficientă de igienă a spiritului. Aşa cum există o igienă pentru corp, o „spălare" elementară care ține de civilizație, există şi o igienă pentru minte, care este cultura. Un om necultivat e un om nespălat, un om lipsit de condiția minimală a mişcării lui în social. Omul e dator să treacă prin curățirea oferită de cultură, dacă vrea să-şi onoreze umanitatea.

La aceste patru motivații, Noica a adăugat, cu alt prilej, trei codicile. Mai e ceva — spunea el: cultura face să primeze posibilul asupra realului. Nu eşti mulțumit cu realul, plonjezi în posibil şi intri în ordine. Se conturează astfel tema culturii consolatoare şi m-am mirat s-o văd formulată tocmai de Noica, fiindcă atunci cînd e vorba de filozofie, el nu suportă tonul şi problematica consolării. Ca şi Hegel, Noica nu îngăduie speculativului să alunece spre „edificator". Cultura o face însă şi — de

data aceasta — Noica pare să vadă în „alunecarea“ cu pricina o calitate. E drept că multe personaje importante ale culturii europene au practicat cultura ca pe o formă de compensare. şi rămîne să ne întrebăm dacă poți face bine un lucru pornind de la o insuficiență. Mulți oameni de cultură ai Europei sînt oameni care au ales cultura dintr-o carență vitală. E ceea ce Noica însuşi numea odată „cultura de tip esopic“: indivizi cu un defect constitutiv sau altul se refugiază între cărți, incapabili de trăire deplină: rezultă o cultură resentimentară sau, în orice caz, o cultură de evaziune.

Încă ceva — continua Noica: cultura e singura zonă a cunoaşterii contemporane în care te poți baricada împotriva matematicilor care cuceresc totul. Cultura face posibilă, încă, rezistența la matematici. Matematicile sînt foarte bune, dar nu pot explica (şi nici nu şi-o propun) individualul. Or, cultura dă socoteală de individual, iar pe linia aceasta ea poate furniza încă lumii moderne o „mathesis“ nematematică, o cunoaştere nematematică.

Surprinzător este însă al treilea codicil al lui Noica: cultura e singurul teritoriu în cuprinsul căruia te poți baricada împotriva iubirii! Iubirea e o temă care te urmăreşte pretutindeni în viață; doar blindat în spațiul culturii poți avea aerul că o eludezi, că o poți uita. Există, într-adevăr, forme de cultură care suferă de o anumită glacialitate. Cultura se poate face la temperaturi scăzute, cu briciul unei minți reci, străine de orice patos. Există un limfatism implicit al omului de cultură, o scădere de potențial care-l face să poată amîna indefinit experiențele esențiale ale vieții. De-aici şi incapacitatea culturii de a statua o morală: o morală nu e posibilă decît ca dedusă dintr-o experiență a iubirii, dintr-o angajare, din aderența la un crez, la o doctrină, la un om, la un zeu.

Din tot ce am spus pînă acum rămîne, cred, în picioare o rezervă de

principiu față de cultură: ea e într-o anumită inadecvare față de real, fie că plonjează în posibil, fie că e de tip consolator, fie că aduce cu sine o prea largă libertate, fie că e doar o baricadă împotriva matematismului generalizat sau împotriva patosului zilnic. E vorba, oricum, de o inadecvare: o nobilă, foarte nobilă speță a inadecvării, datorită căreia însă cultura nu ne poate ajuta în problemele esențiale, în momentele cheie ale vieții. E clar că ea nu e un domeniu autonom: mai trebuie ceva dincolo de cultură, ceva care să o susțină şi care să ne susțină pe noi înşine o dată cu ea. Altfel, cultura intră într-un proces de degenerescență, cu rezultate destul de grave. O întruchipare degradată a culturii e, de pildă, „culturalul", omul de cultură de proastă calitate, care capătă diferite chipuri: unul din ele e omul livresc, omul care trăieşte prin delegație, care, neavînd nimic de spus, răspunde la orice întrebare printr-un citat. E o formă catastrofală a culturii, o formă care depersonalizează şi care substituie inteligența prin memorie. Ea are, desigur, nimbul erudiției, dar n-am înțeles niciodată cum poate fi cineva admirat pentru erudiție, ca şi cum e un lucru nemaipomenit să ții minte în devălmăşie tot felul de drăcii de care n-ai nevoie. O altă degradare a culturii este estetismul de un anumit tip. Există o specie de intelectuali, foarte grațioşi, pentru care totul trebuie preluat în sfera culturii; ei au un fel de a reduce orice la fasonul salonard al unui mic bun-gust cultural. Sînt oameni pe care îi recunoşti după felul în care îşi recoltează citatul. La personajul livresc ne supără cantitatea citatului, la ceştilalți ne supără iresponsabilitatea utilizării lui şi o totală lipsă de criterii în selecționarea citatului. Sînt oameni care într-o singură frază, de pildă, îi citează — cu o entropică simpatie — pe Mallarmé, pe Marx şi pe Origen. Un om de cultură care nu simte că aceşti trei autori nu pot fi citați într-o singură frază, ca nişte simple ornamente

retorice, e un om de cultură ratat, un om fără instinct cultural. El omogenizează, prin lipsa lui de discernămînt, tocmai ceea ce e, prin definiție, neomogenizabil.

Să fim un pic pedanți şi să facem nițică etimologie. Căci cultura are, poate, o evoluție proastă şi pentru că are o origine, să zicem, discutabilă. Ca termen, „cultura“ a apărut în ambianța latină. Grecii n-aveau un cuvînt pentru cultură şi e păcat că n-aveau, căci dac-ar fi avut, altfel ar fi arătat, poate, cultura lumii. Exista, în greceşte, termenul „paidéia“, care înseamnă mai curînd educație sau ceva de genul ăsta, referindu-se la formația globală a omului, de la gimnastică şi muzică pînă la filozofie. Dar nu era „cultură“ în sensul oarecum „administrativ“ pe care l-a căpătat cuvîntul la Roma. Se pare că Cicero a folosit cel dintîi cuvîntul „cultură“ în sensul în care îl folosim şi noi astăzi, derivîndu-l dintr-un verb latin, din „co_le_re“, care însemna „a cultiva pămîntul“. Cultura era la Roma — o spun cu oarecare malițiozitate — o formă de agricultură, un fel de a îngriji valori deja existente. Cultul zeilor însemna acelaşi lucru: a cultiva sanctuarul în care se oficia, a cultiva dogma însăşi. Or, ideea asta a culturii înțelese ca administrare de valori deja existente sugerează, de la bun început, sterilitatea culturii. De altfel, cultura romană a fost un fel de a face agricultură pe ogorul grecesc. Nu întîmplător, aşadar, cuvîntul acesta s-a născut la Roma: romanii cam asta au făcut, cel puțin pînă la un punct: au administrat valorile altora. şi astăzi, încă, a face cultură înseamnă nu o dată a manipula valori care nu-ți aparțin, cu care nu te identifici integral, cu care nu comunici în mod autentic, deşi manipularea lor îți dă un suspect sentiment al propriei competențe.

Vorbeam despre proasta evoluție a culturii. Un istoric al filozofiei presocratice — cred că Felix Cleve — a făcut o foarte expresivă împărțire

a filozofiei în trei categorii. Aş încerca să le aplic, trecîndu-le din „tipologie“ în „istorie“ şi aş spune: cele trei tipuri despre care vorbeşte elenistul cu pricina se potrivesc cu trei etape parcurse succesiv de cultura europeană: cultura a început prin a fi un mod al cunoaşterii detaşate, neutre, a lumii şi a naturii: o cultură de tip theorogonic (de la theoria care înseamnă viziune, văz, prin extrapolare, cunoaştere). S-a pornit deci de la descifrarea şi catalogarea realului. Nici mai mult, dar nici mai puțin. A urmat apoi, în istoria spiritului european, un episod pathogonic (de la pathos — suferință). Interesul oamenilor s-a deplasat de la cunoaşterea lumii la suportarea ei. De la „vreau să ştiu“ s-a trecut la „vreau să mă mîntui“, vreau să transfigurez cu demnitate suferința lumii. Amîndouă aceste variante de cultură sînt legitime şi, aş spune, benefice. Dar a apărut, de la o vreme, o a treia variantă. În termenii savantului nostru, ea s-ar numi cultura de tip glossogonic, adică o cultură preocupată în primul rînd de problema limbajului. Problema cunoaşterii şi problema fericirii fac loc unei probleme insolite: problema enunțului oricărei probleme. Asistăm la hipertrofia formalismului logic, la o amplă analitică a discursului, pe scurt, la o enormă speculație în jurul limbajului, independentă de ceea ce acel limbaj comunică. Problema formulării devorează savant conținutul formulării. Epictet, în Manualul său, a presimțit în chip spectaculos această evoluție a spiritului european. Iată textul: „Prima şi cea mai necesară parte a filozofiei este aceea a folosirii preceptelor filozofice; aşa de pildă: să nu minți. Cea de-a doua o constituie demonstrația — de exemplu, din ce cauză nu trebuie să minți. A treia este cea care întemeiază şi rînduieşte diferitele categorii — spre exemplu, cum este demonstrația, ce este demonstrația, ce este o consecință, ce este o opoziție, ce este adevărat şi ce este fals. Aşadar, cea de-a treia parte este

necesară din cauza celei de-a doua, iar cea de-a doua parte din cauza celei dintîi. Or, noi facem dimpotrivă. Căci stăruim foarte mult la cel de-al treilea element, căruia-i dăruim tot zelul şi preocuparea noastră, iar pe cel dintîi îl neglijăm cu desăvîrşire. Aşadar, cu toate că pe de o parte mințim, pe de altă parte sîntem totdeauna gata să demonstrăm de ce nu trebuie să mințim."

Această deplasare a preocupărilor noastre de la conținut la formă, de la sensul lucrului la expresia lui este una din fatalitățile epocii contemporane şi unul din semnele proastei evoluții a culturii. şi tocmai această manie alexandrină a veşnicei disecări a enunțurilor, cu ocultarea crescîndă a sensurilor, ne face din ce în ce mai şubrezi ca oameni de cultură.

... Şi totuşi, fără cultură nu se poate! În ce fel urmează atunci să o integrăm vieții noastre, depăşindu-i iluziile şi limitele?

Cred că pot încerca o primă formă de răspuns plecînd de la bunul-simț. Toată lumea acceptă că, uneori, sînt lucruri mai importante decît cultura. Pentru omul comun, de pildă, mai importantă decît cultura e viața imediată. El plasează deci un „dincolo de cultură" la nivelul empiriei zilnice. Există apoi omul politic care spune: e bună cultura, dar mai importantă e pragmatica politică, căci ea se ocupă de făurirea fericirii lumii. Cultura e o valoare secundă, de suprastructură. Există, în fine, omul religios care spune: există un „dincolo de cultură" care trebuie plasat la nivelul sacrului. Întrebarea este dacă, admițînd rînd pe rînd fiecare din aceste „dincolo"-uri, drumul spre ele nu e optim cînd trece prin cultură. şi dacă, atunci, cultura nu e cumva cel mai bun drum către altceva decît ea, medierea optimă, calea cea mai bună a propriei transcenderi. Vreau să spun că între doi artişti la fel de talentați, subliniez asta: la fel de talentați

(căci nimic nu poate înlocui talentul), are şanse să fie mai bun cel care este şi cultivat. Între doi monahi cu la fel de intensă vocație spirituală (căci cultura nu poate ține loc de vocație), e, poate, mai bun cel care în plus e şi un om de cultură. Tot astfel, între doi politicieni cu egală eficacitate politică, e încă mai eficace acela care e dublat de un om de cultură. Cultura nu trebuie înțeleasă, aşadar, ca un capăt de drum, ca un absolut: ea poate fi însă o modalitate foarte potrivită de a viza absolutul. S-ar spune, prin urmare, că ceea ce numim „cultură" e cea mai bună mijlocire atunci cînd îți lipseşte nemijlocirea. Fiindcă există şi acest caz. Există, de pildă, oameni care pot plonja direct într-un „dincolo" paracultural; asta e o şansă pe care nu o are toată lumea şi, evident, cînd o ai, cînd deții nemijlocirea aceasta, te poți dispensa de mijlocirea culturii. Dar dacă nu o ai, cultura apare ca soluție preferabilă. O soluție foarte potrivită de altfel condiției umane în general. Umanitatea e o specie a intervalului: nu e nici sub puterea instinctului, care rezolvă lucrurile cu simplitatea naturii, dar nici sub incidența sacrului, care de asemenea rezolvă lucrurile simplu, cu simplitatea harului. Umanitatea e într-o stare intermediară, e la mijloc. Ea s-a rupt de instinct şi nu e încă în sanctitate. În această condiție echivocă, nimic nu o reprezintă mai bine decît cultura. Cultura e cea mai adecvată modalitate de a subzista în condiția intervalului; e cel mai bun mod de a aştepta o soluție pe care nu o ai încă. Cultura e cea mai decentă formă de scepticism. Cine gîndeşte cum trebuie, nu se poate complace multă vreme în cenuşiul scepticismului. Dar cîtă vreme traversezi o criză de scepticism, e bine ca ea să aibă măcar prestanța unui fapt de cultură. Cultura nu dă soluții, nu dă rețete de viață (decît firilor bovarice), dar face suportabilă absența soluției. În general, cultura face totul suportabil şi mai ales face suportabil insuportabilul lipsei de convingeri în care trăim uneori.

Poate că, în această accepție a ei, cultura este o componentă „fatală“ a lumii moderne. Am, uneori, sentimentul că „cerul“ se lasă tot mai jos şi că cel mai înalt cer pe care îl vedem noi astăzi e cultura. Sînt şi „ceruri“ deasupra ei, dar nu le mai percepem. Ceva de acest ordin a simțit probabil Mircea Eliade cînd, la un moment dat, într-o carte de discuții cu un ziarist francez, spunea aşa: „...sînt de părere că noi, ca produse ale lumii moderne, sîntem condamnați să primim orice revelație prin intermediul culturii. Numai prin intermediul formelor şi structurilor culturale ne mai putem întoarce la surse, numai în cărți mai putem încă găsi spiritul“. O dată mai mult, cultura apare ca o mediere, singura formă de mediere — crede Eliade — care ne-a mai rămas. O presupusă instanță de dincolo de cultură este sensul însuşi al culturii. Chiar o natură culturală cum e, pînă la urmă, Mircea Eliade simte asta cînd face o mărturisire ca aceasta: „...de cînd am fost în India mă susține în permanență un gînd, şi anume că orice s-ar întîmpla, există, undeva, o peşteră, o grotă în Himalaia, care mă aşteaptă“. Dacă faci cultură cu gîndul la un asemenea loc de dincolo de ea, ai, cred, o bună instalare în cultură. E interesant că în fraza lui Eliade e vorba de o grotă, deci de o adîncime, aşezată pe un munte, pe un loc înalt. O bună aşezare în cultură ar putea fi tocmai asta: a trăi simultan adîncurile şi înălțimea, a te instala cu cultură cu tot în profunzimea de deasupra ei...

VI

JUDECATA MORALĂ ŞI PROBLEMA DESTINULUI

Etica — o teorie generală a destinului • Destinul ca expresie a ordinii individuale • Structuri destinale specifice • Imposibilitatea de principiu a judecății morale • Problema atenției etice • Destinul şi componenta nocturnă a vieții • Clipa şi locul destinului

Traiectoria etică a fiecărui om luat în parte e expresia modului său de a se raporta la un concept al ordinii, trăit în extensiune universală. Conceptul ordinii universale apare astfel ca „punctul de fugă“ inevitabil al perspectivei etice individuale, reperul ei constant şi ținta ei ultimă. Am constatat însă, pe de altă parte, că acest orizont al ordinii nu trebuie înțeles ca un spațiu de disoluție a tuturor cazurilor particulare. Ordinea adevărată nu e totalitaristă şi entropică. Ea se hrăneşte din substanța infinit diversificată a individualului, din acel aparent „neant“ al singularității, de care vorbeşte Hegel undeva, în Fenomenologia spiritului. Un aparent neant, căci, deşi îmbracă veşmîntul accidentalului sau al amorfului, e substratul nutritiv al Ființei, materia întrupării ei, şansa ei de „realizare“. Eticul e, aşadar, o răscruce: verticala ordinii cade perpendicular pe orizontala fenomenelor individuale. Întîlnirea dintre lege şi caz, expresia locală a legii sau, altfel spus, sîmburele de universalitate al cazului — iată obiectul propriu-zis al eticii. În plan existențial, această cuplare întrucîtva misterioasă dintre realitatea legii şi posibilitatea actului

liber înăuntrul ei — se cheamă destin. Există, prin urmare, o afinitate esențială între sfera eticului şi aceea a destinului: destinul dă corp, în imediatul vieții, structurii pe care eticul o întruchipează în imediatul reflexivității. Etica poate fi înțeleasă, în definitiv, ca o teorie generală a destinului: ea caută să identifice componenta teleologică a libertății umane, dacă nu chiar justificarea ei escatologică. E cu atît mai curios că problema destinului e rareori luată ca atare în discuție de eticile tradiționale. Ele caută să aproximeze o „obiectivitate“ a legii morale, care face abstracție de „obiectivitatea“ subiectului moral. Rezultatul cel mai supărător al acestei omisiuni e — cum vom vedea — ignorarea sensului real al judecății morale, degenerarea ei într-un verdict îngust, scrupulos în detaliu şi neglijent în ansamblu.

Simpla invocare a „destinului“ într-un text teoretic a ajuns însă să sune suspect. Georg Simmel se plîngea — pe bună dreptate — în 1913 (Das Problem des Schicksals) că „destinul“ a dispărut, ca problemă, dintre preocupările filozofilor, în ciuda pregnantei sale semnificații antropologice. Căci „a sta sub destin“ e un semn al omenescului! Animalitatea e în afara destinului, prin absența unei intenții proprii de viață. (Doar specia are — în acest regn — o anumită intenționalitate, niciodată individul izolat.) La fel, zeii cad în afara destinului prin libertatea lor rectiliniară, scutită de opțiune şi de „ghimpele“ necesității.

Într-o primă instanță, a spune despre cineva că „are destin“ nu e altceva decît a spune că viața lui are o structură specifică. „Fără destin“, ar fi, în acest caz, biografiile anonime, dezarticulate, informe, simple rebuturi a ceea ce ar fi putut şi s-ar fi cuvenit să fie. În realitate, nu există însă oameni fără destin. Există doar oameni care nu au sentimentul destinului sau al căror destin e parazitat de un balast cotidian nemistuit, de

hipertrofia — necontrolată — a accesoriului; pe scurt, există oameni care nu-şi percep sau nu-şi onorează destinul. Destinul stă însă asupra lor, ca un proiect imobil, ca o răspundere, de la care nu se poate dezerta nepedepsit. Destinul stă asupra omului ca cerul asupra lumii: chiar neînregistrat de privirea anagogică, el acoperă şi determină totul cu întinderea lui imperativă. A susţine că nu există destin e totuna cu a susţine că individualul e nesemnificativ şi că viaţa omului e o întîmplare fără rost.

Fireşte, cînd spunem că destinul „determină totul", nu avem în vedere o mecanică existenţială de tip fatalist, care reduce la zero iniţiativa umană; de asemenea, nu vedem în destin cauza vieţii noastre şi nu confundăm destinul cu providenţa. „Determină totul" înseamnă, mai curînd, „e prezent peste tot". Destinul propriu nu e ceea ce ne e dat, ci ceea ce e dat o dată cu noi, ceea ce ne e consubstanţial, geamăn, coexistent: destinul nu pre-există identităţii noastre; el este doar expresia ei subtilă, „modelul", „formalizarea" ei. Destinul e suma datelor noastre particulare, la care se adaugă suma tribulaţiilor noastre zilnice: e conformaţia noastră nativă, laolaltă cu ambianţa în care ea e obligată să se manifeste: cu alte cuvinte, destinul e continuitatea dintre ceea ce eşti şi ceea ce ţi se întîmplă. În textul citat adineaori, Simmel invocă, în treacăt, jocul de „activitate" şi „pasivitate" pe care viaţa fiecăruia îl presupune. Într-adevăr, a fi în bune raporturi cu destinul înseamnă a avea instinctul proporţiei ideale între ceea ce ai de întreprins şi ceea ce ai de suportat, între ce depinde de tine şi ce nu, între ofensivă şi recul. Sînt de semnalat, în această privinţă, unele pre-determinări, dependente de psihologia colectivă: în Orient, de pildă, omul e înclinat să abuzeze de pasivitate, în vreme ce în Europa, el e pîndit de excesele activităţii, devenite simplu

activism, agitație exterioară, necugetare. Problema este, aşadar, pentru fiecare, a aduce şi a păstra în echilibru fapta şi ne-fapta, a găsi momentul participării şi pe acela al neparticipării. Îndrăzneala actului e, uneori, futilă, după cum cuminţenia rezervei poate fi strictă laşitate. Numai într-un context destinal resimţit cu precizie, îndrăzneala şi rezerva îşi află sensul şi justificarea. Nu se poate cere naturilor active să zăbovească indefinit într-o speculativitate inertă şi nu se poate cere naturilor contemplative să-şi petreacă viaţa pe baricade. Suferinţa lui Hamlet e a unui dubitativ, constrîns de isteria împrejurărilor să acţioneze. Suferinţa lui Othello e, dimpotrivă, aceea a firii active aduse, printr-o perfidă deviere, în condiţia — improprie — a dubiului. În genere, nimic nu e mai ridicol decît pragmatica unui reflexiv şi decît reflexivitatea unui pragmatic. Judecata morală trebuie să se formuleze, întotdeauna, în conformitate cu asemenea consideraţii, mereu atentă la proliferarea nuanţelor, la semnificaţia unui act anumit, în ansamblul unei structuri umane date şi al unui context anumit.

Dar cum poate cineva să recunoască la timp şi fără greşeală alcătuirea globală a unei personalităţi şi a unui context? Cum poate cineva să devină conştient de destinul altuia, sau de propriul destin, ba mai mult, de ceea ce Simmel numeşte „relaţia tangenţială“ a unui destin particular cu „mersul lumii“? Lucid vorbind, lucrul e imposibil la nivelul conştiinţei individuale normale. şi de aceea, judecata morală însăşi e, practic, la acest nivel, imposibilă. Ea nu poate fi decît punctuală, momentană, lipsită de lărgimea de unghi pe care numai perceperea integrală a unui destin o poate da. Teoretic, un om nu poate fi judecat moralmente înainte de a-şi fi încheiat existenţa, înainte de a fi dat destinului său rotunjimea ultimă a morţii. Atunci abia, cînd bucla se

închide, cînd toate fragmentele se aşază definitiv într-o imagine stabilă, căreia nimic nu i se mai poate lua sau adăuga, atunci abia se poate formula, asupra subiectului moral, o judecată relativ valabilă. Răscumpărările sînt posibile pînă în ultima clipă, ca şi ratarea. Înainte de a-şi fi dat duhul, nici un om viu nu poate fi judecat de alt om viu. Pe acest fundal, interdicția judecării celuilalt nu e o interdicție pur sentimentală, şi nici o formă oarecare de umilitate. Este rezultatul unei înțelegeri adecvate a eticului, în nemijlocita lui legătură cu problema destinului. Oricare din faptele noastre se scaldă în tonul general al finalității noastre, încă neştiute. Orice faptă are culoarea unui destin irepetabil. Judecata morală curentă păcătuieşte amestecînd culorile, suprapunînd destinul judecătorului pe acela al judecatului.

Imposibilitatea unei riguroase diagnosticări a componentei destinale a vieții nu trebuie să atenueze însă orientarea continuă a atenției către o asemenea diagnosticare. A fi atent, nesfîrşit de atent, la fiecare detaliu al vieții zilnice, la fiecare întîlnire, la fiecare „accident“ — oricît de arbitrar în aparență — iată o investiție spirituală care nu poate fi decît profitabilă. Cu cît cineva se simte înconjurat de mai multă „întîmplare“ fără semnificație, cu cît se simte mai asaltat de „neesențial“, de platitudine şi contingență, cu atît e mai departe de a-şi identifica şi împlini destinul. Împrejurările pe care nu le mai putem citi ca avînd sens, situațiile pe care — traversîndu-le — nu le putem interpreta şi asuma sînt tot atîtea eşecuri existențiale, tot atîtea sărăciri ale destinului propriu. Cine nu trăieşte cu sentimentul că fiecare centimetru de experiență, chipul abia zărit al unui trecător, o fereastră care tocmai se închide, o frîntură de frază auzită involuntar, ploaia de ieri, visul de as-noapte, un strigăt, o mireasmă sau un surîs — sînt, toate, semne şi apeluri ale destinului, acela

va constata, într-un tîrziu, că şi-a pierdut chipul şi că sufletul său s-a mutat de la sine, rătăcind anodin într-un univers indiferent. A avea conştiinţa destinului e, dimpotrivă, a simţi că totul te priveşte. Nu că eşti centrul lumii, dar că în tine — vorba lui Eminescu — „o lume îşi face încercarea".

Fără să pretindem a obţine eficienţa univocă a unei reţete, vom spune totuşi că există o cale — mai potrivită decît altele — pentru a deschide inteligenţa către sunetul preţios al destinului: atenţia la obstacol, atitudinea corectă faţă de ceea ce ni se opune. Faptul că destinul se descoperă pe sine preponderent în „negativitatea" existenţei, în partea ei nocturnă, umbroasă — e o intuiţie veche a umanităţii. O găsim limpede formulată în textele homerice (cf. Walter Otto, Die Götter Griechenlands, 6, Auflage, Frankfurt, 1970). Tot ce poate face un om — spun aceste texte — vine de la zei. Tot ce nu poate face — e intervenţie a destinului. Zeii sînt — pentru greci — energii ale expansiunii vitale, în timp ce destinul e o energie limitativă. Reuşita e un tipic simbol olimpian, eşecul — o emblemă a sorţii, o întruchipare a forţelor care rezistă asaltului uman. Bucuriile sînt de la zei. Tragicul existenţei însă e opera „daimonică" a destinului. Pentru a întîlni, aşadar, destinul, trebuie să luăm în considerare mai cu seamă momentele de fractură ale vieţii, sincopele ei, suferinţele, „loviturile", catastrofa. Tipul de piedici care ne întîmpină, opoziţiile care ne contrariază, „coincidenţele" nefaste şi tot ce ne-am obişnuit să calificăm drept partea de „nefericire" a vieţii noastre — acestea sînt epifaniile reale ale destinului, cele care definesc alcătuirea ascunsă a fiecăruia. şi o importantă secţiune a eticii depinde de buna noastră situare faţă de asemenea fenomene, de capacitatea noastră de a le accepta, în splendida lor, iluminativă, întunecime. Nu e vorba a căuta,

cu un fel de sumbră obstinație, drama (ea e, în fond, aceea care ne caută): e vorba însă a o trăi — cînd se produce — nu ca pe o închidere, ca pe un efect lamentabil al conjuncturilor, ci ca pe o cauză, ca pe un început, din care poate decurge totul, ca pe o ocazie. Aspectul prilejuitor al destinului, autoritatea lui formativă fac din „negativitatea“ lui un privilegiu de care trebuie să te poți îndrăgosti. Destinul alege din seria experiențelor noastre de viață pe acelea care au şansa de a deveni experiențe de cunoaştere: negativitatea lui e trezitoare, transfiguratoare, „metanoietică“. Clipa impactului cu destinul e clipa în care nu poți cîştiga decît atîta cît eşti dispus să pierzi. Locul destinului e locul în care se petrece acest impact: locul unei pățanii decisive, al unei alegeri radicale, al unei reînvieri. Clipa destinului nu se uită şi locul destinului nu se părăseşte. Căci clipa aceea singură îndreptățeşte întreaga ta ființă şi numai în locul acela eşti bine plasat. A fi bine plasat înseamnă a sta sub tirul aspru al destinului: numai cine stă în mijlocul țintei vede „față către față“ blînda încruntătură a trăgătorului... Aşa gîndea, probabil, Mircea Vulcănescu, cînd se adresa studenților săi astfel: „Întîmplările, bune sau rele, ale voastre sînt. Să nu le ocoliți, nici uita... Lumea voastră este norocul vostru. Nu se poate să nu-l iubiți. Cu el vă veți petrece în nenorocul istoriei noastre.“

Unul din semnele esențiale ale întîlnirii cu destinul este realizarea unei perfecte omogenități între datele pe care le ai, locul în care te afli, şi timpul în care trăieşti. A avea nostalgia unei alte structuri, a unui alt spațiu şi a unui alt moment e a dormita anemic la periferia destinului, a rezolva false probleme. În Henric al V-lea, Shakespeare îl face pe regele Angliei să spună — înaintea unei aprige lupte — soldaților săi: „...iată ce înseamnă pentru mine un rege: un om care nu doreşte să fie altundeva decît acolo unde este“. Aceasta este, într-adevăr, condiția „regală“ a

spiritului: să aleagă liber situația pentru care a fost ales, să facă din destinul propriu materia primă, singura posibilă şi singura reală a tuturor eforturilor sale. Eticul nu intră în discuție decît de la pariul acesta în sus.

VII

(ETICA LUI ROBINSON — 2)

„Pe insulă era atît de cald, încît nu aveam nevoie de haine, totuşi nu m-am deprins cu gîndul de a umbla gol, cu toate că eram singur pe aceste meleaguri."

(Daniel Defoe, Robinson Crusoe, cap. IX)

Singurătatea ca tărîm constitutiv al eticii • Conştiinţă şi ursită • Instinctul moral • Căinţă şi recunoştinţă • Locuire şi con-locuire • Insula, omul singur şi moartea • Re-cunoaşterea ca sursă a recunoştinţei • Vineri şi recuperarea alterităţii • Lecţia lui Robinson: discernămîntul şi sentimentul dependenţei

La prima vedere, etica e o sumă de precepte care reglează întîlnirea cu celălalt: ea e de-nedespărţit, în acest caz, de sociologie pe de o parte, de ştiinţele juridice pe de alta, şi pare să apună — ca problemă — într-un univers în care identitatea subiectului moral nu se confruntă cu o omniprezentă alteritate. Dar este într-adevăr aşa? Este singurătatea o situaţie care suspendă tema eticului? Nu există, cumva, o etică a recluziunii şi a sihăstriei? O etică a lui Robinson Crusoe? Recitirea romanului lui Daniel Defoe va aduce acestor întrebări îndreptăţiri neaşteptate şi ne va obliga, credem, la un răspuns plin de consecinţe: nu

numai că există o etică a singurătăţii, dar ea este tărîmul constitutiv al eticii, însuşi principiul ei: nu se poate ajunge la un bun dialog cu ceilalţi înainte de a fi dialogat — în singurătate — cu „celălalt“ dinăuntrul tău, precum şi cu o ipostază a alterităţii, care nu e nici înăuntrul tău, nici în afară, ci în spaţiul nespaţial, misterios şi imperativ al posibilului.

Povestea lui Robinson Crusoe e povestea cuiva care se vede constrîns să reflecteze asupra eticului, în condiţia absenţei lui „celălalt“: el va descoperi că, lipsit de societatea oamenilor, nu poate ieşi totuşi din perimetrul dezbaterii morale, ci, dimpotrivă, e obligat să o ia, pentru întîia oară, în serios. Drumul său va fi lung şi chinuitor: va porni de la deznădejdea izolării totale, va continua cu intuiţia unei alterităţi care nu depinde de alteritatea semenilor săi, şi va sfîrşi prin a reintegra — din perspectiva acestei alterităţi supreme — alteritatea-curentă a semenilor. Întîlnirea cu celălalt trece, aşadar, printr-o prealabilă întîlnire cu un cu totul altceva (ein Ganz Anderes) decît celălalt: cu un „altceva“ care e dincolo de ins, dar şi dincolo de comunitate. Acesta va fi altceva-ul constitutiv al eticului. Dar să refacem, pe rînd, etapele.

Tînărul Robinson începe — în romanul lui Defoe — prin a se simţi alergic la ceilalţi: la casa părintească, la moravurile „păturii mijlocii“ în care se născuse, la hotarele oraşului său şi ale ţării sale. E cuprins de un „aprig şi smintit“ dor de ducă. Nici micul tribunal al alterităţii lăuntrice — conştiinţa — nu mai are, pentru el, autoritate: „...conştiinţa m-a îndemnat de cîteva ori să mă întorc acasă, însă ursita m-a împins mereu înainte“*. Cel puţin două modele mitice par să se suprapună în acest episod: Adam, cel izgonit, prin propriul său păcat, din grădina Tatălui („mi-a fost dat să ajung înfăptuitorul propriei mele nenorociri“ — spune Robinson) şi Fiul Risipitor, incapabil să se adapteze cuminţeniei domestice,

confortului gata-făcut al unei naşteri privilegiate. O altă instanță decît conştiința pare să conteze, în asemenea cazuri: ursita. Iar cu ursita intră deja în joc un alt tip de alteritate; căci, în vreme ce conştiința e un organism al dezbaterii şi al deciziei individuale, ursita poartă în ea o decizie a universalului. Cine se supune conştiinței sale simte că se autodetermină. Cine se lasă dus de ursită, acceptă o determinare de alt ordin, obiectivă şi imprevizibilă. Conştiința e gloria independenței de sine. Ursita e numele însuşi al dependenței, al unui „proiect" la care participi ca pacient determinat şi nu ca agent determinator.

Sîntem înclinați să atribuim „dorul de ducă" al lui Robinson şi miza lui pe ursită unui fericit instinct moral. Căci a avea instinct moral e, într-o primă instanță, a tinde, somnambulic aproape, către împrejurări care îți dezmint statutul şi care, ca atare, te pot desființa. E totuna cu a accepta că instinctul moral caută, prin însuşi rostul său, „aventura" morală, criza. Fiindcă rostul său e să-şi ducă „subiectul" către o morală vie, născută laborios şi însîngerat, iar nu către disciplina apriorică a unei legalități moştenite. Tînărul Robinson, care ştia despre sine că „niciodată nu făcuse ceea ce se cuvenea", pare a fi înțeles, de la bun început, că „ceea ce se cuvine" nu e ceea ce ştie toată lumea, ceea ce se dobîndeşte prin educația standardizată a „societății". „Ceea ce se cuvine" trebuie să afli, să obții prin căutare şi risc, printr-o temporară suspensie a convenției publice. „Ceea ce se cuvine" e la sfîrşitul poveştii, nu la începutul ei.

Dar, în aparență, sfîrşitul şi începutul coincid. Robinson schimbă, în fond, o insulă cu alta: insula civilizată a Marii Britanii cu Insula Deznădejdii, şi alteritatea orizontală a eticii convenționale cu alteritatea verticală a ursitei. „Dorul de ducă" al tînărului e dorul de o altă alteritate decît cea care îl înconjoară: una care să i se impună dinăuntru şi nu din

afară sau care, venind din afară, să poată fi acceptată de „conştiinţă“, după un criteriu al libertăţii şi nu al supunerii.

Tot ce urmează, pînă spre jumătatea romanului, e experienţă etică deplină, pură, fără stimulul raportării la alţii. Descoperind insula, Robinson descoperă, încet-încet, sfera unei moralităţi fără legătură cu aceea a „păturii mijlocii“ pe care o abandonase. Două sînt beneficiile morale cele mai timpurii ale singurătăţii: căinţa pentru toată greşeala trecută şi recunoştinţa faţă de şansa salvării prezente. Un solitar care se căieşte nu va fi, pentru nimeni, lucru de mirare. Dar un solitar (şi încă un naufragiat) care se simte recunoscător e — din unghiul simţului comun — mai puţin plauzibil. Căci recunoştinţa e un gest votiv: ea postulează o alteritate generoasă, de natură să dizolve efectul singurătăţii. Cine se simte recunoscător ca unic supravieţuitor pe o insulă pustie a încetat să mai fie singur. Mai mult: singurătatea însăşi — ca rezultat al unei miraculoase salvări — devine argumentul unei la fel de miraculoase prezenţe protectoare. Robinson se întreabă cum e cu putinţă ca zece camarazi să dispară, în vreme ce el, al unsprezecelea, scapă. „Am fost ales dintre toţi spre a fi mîntuit“ — va fi concluzia sa. Dezastrul şi salvarea sînt simultane. „Dacă pleacă — spusese tatăl său contrariat — va fi cel mai năpăstuit om din cîţi s-au născut vreodată.“ Iar Robinson se simte, într-adevăr, cel mai năpăstuit dintre oameni. Doar că năpasta vieţii lui îl face, pe nesimţite, să se gîndească la „bunătatea cerului“ şi să declare, în final: „...povestea mea este un şir nesfîrşit de minuni“. Norocos în plină neşansă, ajutat de chiar neajutorarea sa, Robinson va descoperi, uimit, că amărăciunea recluziunii sale e plină de daruri şi că în dezordinea destinului său e o ordine mai adîncă. „Din clipa în care am înţeles asta, m-am liniştit şi am renunţat să mai stau la pîndă pe ţărm, pentru a zări vreo corabie în larg.“ Insula îşi

este, de acum înainte, suficientă sieşi: din loc al rătăcirii, devine unul al întemeierii. Robinson află, prin urmare, că eticul, surprins în clipa constituirii sale, eticul originar e, prin excelență, întemeietor: el instituie un mod de comportament care nu e legitim dacă e simplă regie a con-locuirii. Întîlnim, cu aceasta, una din temele paginilor anterioare: eticul e, fundamental, locuire: nu tehnică a con-locuirii, nu acord convenabil cu ceilalți, ci o robinsonadă, un fruct al singurătății. Ceilalți, cu pripa nevoii lor de acomodare, stingheresc, într-o primă etapă, naşterea competenței morale. Imperativul drastic al con-locuirii pune adesea între paranteze exigențele mai complicate, dar mai discrete, ale simplei locuiri. Deprinderea bunei locuiri singuratice, abia ea face posibilă armonia sau măcar solidaritatea locuirii laolaltă a oamenilor. şi, nu întîmplător, oamenii care ştiu să stea singuri, cei care ştiu să-şi locuiască, în echilibru, singurătatea, sînt şi cei mai sociabili, cei mai echilibrați con-viețuitori... Singurătatea e pregătirea optimă pentru viața în lume: nu evaziune, nu dezadaptare — cum se crede — ci propedeutică, exercițiu, áskesis. Drumul spre euforia paradiziacă a comuniunii cu ceilalți nu e decît exaltare utopică, dacă nu trece prin experiența, radical formativă, a „pustiei“. E lecția străveche a egipteanului Macarie şi a ponticului Evagrie, aceşti „Robinsoni“ ai Răsăritului, pe a căror „insularitate“ s-au putut sprijini continente. „O, fericită pustietate! — strigă Robinson Crusoe cînd, în timpul unei expediții de coastă pe mica sa ambarcațiune improvizată, realizează că ar putea fi dus de curent în larg, pierzînd contactul, acum vital, cu insula. Capitolul al IX-lea al romanului (al IX-lea din douăzeci, aşadar finalul primei părți a poveştii) e un concentrat bilanț etic al conştiinței insulare, încercate de apăsătoarea fericire a pustietății.

Bilanțul acesta are drept axă o frază caracteristică: „Priveam lumea

drept ceva îndepărtat [...] Priveam lumea ca şi cînd aş fi trecut în viața de apoi şi m-aş fi uitat îndărăt spre locul unde viețuisem şi din care plecasem de mult." Experiența „pustiei" este întemeietoare de etică tocmai pentru că încurajează o asemenea perspectivă „răsturnată" asupra vieții: ea judecă viața din unghiul sfîrşitului ei, aşadar din unghiul alterității ei absolute („ca şi cînd aş fi trecut în viața de apoi"): reperul faptei morale nu mai este, atunci, concordanța ei cu un oarecare principiu vital sau social, ci semnificația pe care ea o capătă dinaintea certitudinii morții. O simțise şi Aristotel în Etica nicomahică (cartea I, cap. 11), cînd, ca din întîmplare, socotise potrivit să cupleze tema fericirii cu aceea a morții. Ce rămîne din lume, cînd o priveşti de la celălalt pol al ei şi ce rămîne din norma etică cînd o gîndeşti nu ca datorie față de ceilalți, nu ca „igienă" a omului social, ci ca răspundere a omului muritor. Anahoreza lui Robinson cu acest aspect al eticului se confruntă: în insulă, lumea, omul şi moartea sînt date laolaltă, în cosmica lor elementaritate. Insula e lume minimală, redusă la esențial, Robinson e omul generic, redus la strictul necesar al umanității sale, iar moartea e o posibilitate constantă, nemijlocită. În acest peisaj, de o sărăcie fatidică, eticul îşi capătă relieful adevărat: el porneşte, s-ar spune, de la puținătatea lumii şi a omului şi de la nevoia de a justifica şi împlini această puținătate. Eticul originar nu e atît modelator, educativ, normativ, cît restaurator, îmbogățitor, transfigurator. „Puțină" e doar lumea singură. Pentru a se susține, ea are nevoie de complementul întregitor al unei meta-lumi. „Puțin" e omul care n-a umblat niciodată prin singurătatea sa sau care se rezumă la dialogul funcțional cu un „celălalt" din acelaşi registru cu el (der Andere). Cînd însă der Andere e înlocuit cu un „celălalt" din alt registru, cu das Ganz Andere, omul poate rămîne singur fără a mai fi în puținătate.

Etica lui Robinson e criteriologie morală gîndită din punctul de vedere al unui Ganz Anderes (acel Aliud valde augustinian): ea nu caută comportamentul just față de semeni, decît dacă acesta e racordat la ceea ce Jean Anouilh, în Becket, numea l'Honneur de Dieu. E vorba, în fond, a găsi un principiu moral, care să nu-şi extragă validitatea dintr-o adecvare promptă la nevoile celuilalt şi ale propriei sociabilități, ci dintr-o sursă absolută a validității, o sursă fermă, imuabilă, autonomă, aceea care îl împiedică pe Robinson să umble gol pe insulă, deşi e singur.

Privită de la distanța unui aliud absolut, indigența lumii se rotunjeşte şi se colorează, ca o podoabă sub ecleraj optim. Omul — în speță Robinson — înțelege, acum, că posibilul răului e oricum mai amplu decît realitatea lui, că există motiv de bucurie în plină catastrofă, că e loc oriunde şi în orice condiții pentru fast etic. „Simțeam, adesea, atîta mulțumire, cît nu se poate spune prin cuvinte" — declară, în cuprinsul capitolului al IX-lea al romanului, tragicul său erou. Dar marea lui descoperire va fi alta: haosul vieții sale e străbătut de „potriveli de zile stranii": ziua fugii de acasă coincide cu aceea, mai tîrzie, a căderii în robie; data ieşirii de sub amenințarea primului naufragiu e aceeaşi — peste ani — cu data evadării din Sale; în sfîrşit, ziua naşterii se aniversează exact în ziua în care Robinson atinge țărmul Insulei Deznădejdii. „Astfel că atît viața mea de fărădelegi, ca şi viața de pustnic au început în aceeaşi zi." Pe insulă, Robinson va sta aproximativ 28 de ani (de patru ori cîte şapte), iar din Anglia va lipsi cu totul 35 (de cinci ori şapte). Aventura are deci o structură, imprevizibilul respectă o secretă legitate: pe scurt, lumea — din clipa în care o priveşti de la o distanță suficientă — capătă, în ciuda puținătății ei, consistență: nimic nu e — pentru Robinson — „la voia întîmplării", totul, pînă şi acea neaşteptată încolțire a orzului (fără a

fi fost semănat anume) e, pentru „anahoretul“ britanic, „providențial“. şi abia în asemenea condiții, ordinea eticului devine posibilă. Ea decurge dintr-o recunoaştere a ordinii prealabile a lumii. Iar această re-cunoaştere e substanța recunoştinței. („Recunoştința nu e înnăscută în om“ — va reflecta Robinson, temător de reîntîlnirea cu semenii săi, în capitolul al XVII-lea.) Pentru că recunoaşte ordinea deplină a lumii, Robinson poate trece la „mica“ ordine a răbojului, a însemnărilor zilnice, a împărțirii timpului. Pentru că totul are un rost, are rost şi răbdarea — o virtute a cărei însemnătate e, pentru el, tot mai evidentă; are rost şi o etică adresată regnurilor inferioare (domesticire, cultivare, protecție), precum şi răgazul contemplativ, liber față de imperiul — atît de aspru totuşi — al necesității. Robinson descoperă „frumusețea locului“ unde se află, miracolul pîinii, savoarea ritmului primordial născut din alternanța muncii cu odihna. Instruit, prin asemenea subtile achiziții, Robinson suferă o adevărată „prefacere de fire“ — cum zice primul lui traducător în româneşte, serdarul Vasile Drăghici (1817!). E momentul cînd reapare, terifiant (capitolul al XI-lea, începutul celei de-a doua jumătăți a cărții), spectrul uitat al lui „celălalt“, „urma“ de pe țărm. „Am rămas trăsnit, ca şi cînd aş fi văzut un strigoi!“ Pentru cine a reluat eticul „de la celălalt capăt“, pe temeiul lui das Ganz Andere, vechea alteritate a semenilor e, la început, un orizont al terorii. Cînd apare „celălalt“, Robinson se simte „părăsit de Dumnezeu“, părăsit de Altceva-ul trudnic descoperit în singurătate. Survin îngrijorarea, nesiguranța, gîndul uciderii. Adam se divide în Abel şi Cain: comunitarul, fără patronajul unei alterități absolute, e pură sălbăticie. Dacă „ceilalți“ sînt o simplă multiplicare a sinelui propriu, simpli parteneri ai unui eventual „contract“ etic, tot cîştigul insularității se surpă. Eticul reintră în cercul vicios, în orizontalitatea

repetitivă, din care voise să scape. Robinson vrea din nou să plece (capitolul al XIV-lea). Atunci apare Vineri.

Dar ce fel de „celălalt“ e acest nou venit? Este el un echivalent al lui „celălalt“ lăsat acasă, o dată cu etica „păturii mijlocii“? Să ne amintim povestea. Vineri e un sălbatic urmărit de alți sălbatici şi salvat, în ultima clipă, de Robinson. Nu e, aşadar, un „celălalt“ convențional, dat prin mecanica socială obişnuită; e un „celălalt“ recuperat, asumat, obținut printr-un gest de ofensivă întîmpinare. Englezul Robinson ar fi avut nevoie — la începutul vieții sale pe insulă — de un „celălalt“ care să reprezinte, pentru el, lumea civilizată. I-au trebuit 25 de ani de singurătate pentru ca nu nevoia sa să decidă întîlnirea cu celălalt, ci nevoia celuilalt: nevoia lui Vineri de a fi salvat de Robinson. Cînd eşti pregătit să răspunzi nevoilor celuilalt, eşti pregătit să reîntîlneşti alteritatea semenilor tăi nu în limitele unui schimb negustoresc, mutilant pentru toți, ci în limitele unei comune raportări — recunoscătoare — la o transcendență a ursitei, la un aliud la fel de îndepărtat şi la fel de apropiat de fiecare. Marile întîlniri nu sînt întîlniri între două identități care se resimt, reciproc, drept alteritate, ci acelea în care două identități distincte se simt identice în numele unei a treia, care apare, astfel, drept alteritatea care le unifică...

S-a vorbit mult — şi mediocru — asupra educației „colonialiste“ pe care Robinson o face noului său „asociat“: „...l-am învățat să-mi zică «stăpîne» şi acesta a rămas numele meu de atunci. De asemenea, l-am învățat să spună «da» şi «nu» şi ce rost au aceste noțiuni“. „Suficiență imperială“ — s-a spus. „Gîndire de traficant de sclavi.“ „Umilire nelegitimă a semenului.“ În realitate, Robinson nu face decît să-i transmită lui Vineri ceea ce învățase el însuşi, pe insulă, în cei 25 de ani de totală singurătate.

Căci la atît se reducea, în fond, învățătura sa: o mai clară intuiție a binelui şi răului, capacitatea de a răspunde mai firesc şi mai întemeiat „da“ sau „nu“ dinaintea marilor alternative ale sufletului şi, pe de altă parte, capacitatea de a decreta drept „stăpînitoare“ o instanță mai adîncă decît aceea a sinelui propriu. Discernămîntul şi un reconfortant sentiment al dependenței — iată luminile proiectate de das Ganz Andere asupra conştiinței insulare. A te simți dependent nu e întotdeauna — cum se crede — o formă a fragilității. A te simți dependent poate fi reflexul unei relații de interdependență. Ceea ce te face să fii dependent depinde, de asemenea, de tine. Interdependența dintre omul singur şi alteritatea seniorială a Ordinii absolute e modelul însuşi al dialogului şi al asistenței mutuale. „Cel care se cunoaşte pe sine, îşi cunoaşte stăpînul“ — e o sentință celebră în mediul islamic. Ibn Arabi numeşte „colaborarea“ dintre fiecare individ şi „stăpînul său subtil“ (rabb) — „misterul condiției senioriale“ (sirr al-robûbîya), taina de a fi stăpîn pe puterea care te stăpîneşte. Robinson nu-i putea transmite lui Vineri o învățătură mai adîncă şi mai iubitoare.

VIII

DARUL LACRIMILOR

(ETICA LUI ROBINSON — 2)

Robinson şi treptele plînsului • Regret şi căinţă • Lacrimile minţii • Titus Andronicus şi lacrimile ca solvent al mineralităţii • Plînsul fierbinte şi plînsul răcoros • Solve et coagula • Rîsul copilăriei şi lacrimile maturităţii • Joi şi Vineri

„Cel ce călătoreşte în plînsul neîncetat" — iată numele pe care i l-ar fi dat Ioan Scărarul lui Robinson Crusoe. În mai multe rînduri, Robinson plînge, într-adevăr, cu lacrimi cînd bune cînd rele, dar mereu garantate — în autenticitatea lor — de încercarea singurătăţii. Eroul plînge, uneori, „fără judecată", dar nu plînge niciodată „cu vicleşug". Şi dacă e să facem o ordine (inevitabil meschină) în pustiul lacrimilor sale, vom constata că ele au o evoluţie, o creştere semnificativă, de la un firesc aproape biologic spre o motivaţie supra-firească. Treapta cea mai de jos a plînsului capătă chip undeva, în capitolul al IV-lea al romanului, şi este expresia strictă a compătimirii de sine: „Lacrimile îmi curgeau şiroaie cînd mă gîndeam la soarta mea" — declară, inocent dar impur, naufragiatul.

Inocent, căci rămîne în limitele unei emotivităţi naturale pe care, de altfel, o mărturiseşte cinstit. Impur, căci închis în imediatul dramei sale, el

dă lacrimilor un circuit de suprafață, monoton, în care sursa şi destinația coincid: Robinson cel năpăstuit îl plînge pe Robinson cel năpăstuit, în numele fericirii sale pierdute, aşadar în numele unui Robinson posibil, mai norocos. E cercul vicios al tuturor sentimentalismelor. şi lucrul cel mai greu cînd plîngi sau cînd vorbeşti despre plîns e să te plasezi în afara sentimentalismului. „Te pîndesc la colț imprudența şi oftatul lăutăresc“ — avertizează, pe drept cuvînt, Vasile Lovinescu, într-un text încă nepublicat (Sunt lacrimae rerum). Cităm mai departe: „...lacrima a devenit un simbol inversat. Nu mai reflectează azurul: e o bulboană ce se urcă la suprafața mlaştinii, ca ochiul unei broaşte; ea merge mînă în mînă şi face bună tovărăşie cu neruşinarea şi văicăreala. Dostoevski spune despre Feodor Karamazov, matca tuturor răutăților [...], că era rău şi sentimental şi că plîngea uşor“. „Nu fi ca cei care îngroapă morții...“ — spune şi Ioan Scărarul, pe a şaptea treaptă a Scării sale, un adevărat tratat despre plîns, din care extragem tot ceea ce, în rîndurile următoare, stă — fără altă mențiune — între semnele citării. Lamentația, înduioşarea complezentă față de neputințele proprii, durerea intimistă şi „lacrima amară“ care acompaniază obligatoriu metabolismul curent al regretului — sînt tot atîtea fundături ale conştiinței, secreții anodine ale unei afectivități periferice (în toate sensurile).

Evident, regretele nu trebuie confundate cu căința. Regretul e iritare vanitoasă dinaintea greşelii, nemulțumire de sine rezultată din raportarea eului la un alter ego idealizat. Căința începe prin a intui vidul eului: ea e livrare a greşelii către o instanță absolută a judecății, către un tribunal fără reacții direct calculabile. Cînd plînge cu gîndul la soarta sa tristă, Robinson regretă ceva, dar nu ştie încă să se căiască. Abia mai tîrziu va descoperi „tristețea bucuroasă“ a „plînsului fericit“, lacrima „dulce“,

iubitoare, curățitoare. Deocamdată, lacrima sa e prematură, „ca vinul stors de curînd din teascuri“: e lacrimă „fără înțeles, proprie firii necuvîntătoare“. Proprie firii cuvîntătoare — după experiența Scărarului — e lacrima născută ca „fiică a gîndului“, cea care „subțiază materia“ corpului, făcînd-o „mai uşor de stăpînit“.

Legăm prea uşor plînsul de spontaneitatea unei decerebrate decepții sau, invers, de exaltarea nereflectată dinaintea unei satisfacții conjuncturale. Plînsul adevărat e o ispravă paradoxală a minții: e meta-noia, adică saltul minții dincolo de sine, în alt plan al înțelegerii. E ceea ce i se întîmplă lui Robinson în capitolul al V-lea, cînd plînsul nu mai e durere orfelină, ci stupoare intelectuală față de inexplicabilul şansei şi de realitatea de-ne-speratului: într-un colț de ogradă au răsărit, pe neaşteptate, „zece sau douăsprezece spice de orz“. Robinson nu-şi aminteşte, la început, că în locul cu pricina scuturase neglijent, cu o lună în urmă, un sac cu grăunțe, pentru a-i da altă utilizare. şi e cu atît mai uimit să descopere înfiriparea recoltei. Dar chiar cînd mirabila creştere a orzului îşi află explicația, Robinson încă are un motiv de stupoare: inteligibilitatea sporeşte misterul, chiar dacă, într-o primă etapă, pare a-l fi suprimat. „Era într-adevăr ceva providențial pentru mine ca între nişte grăunțe roase de şoareci să mai rămînă zece-douăsprezece semințe bune, care păreau căzute din cer, iar eu să le arunc tocmai în locul acela, unde, aflîndu-se la umbra marii stînci, au putut răsări îndată. Dacă le aruncam în oricare altă parte, atunci ar fi fost arse de soare şi s-ar fi prăpădit.“ Robinson e uimit şi plînge. Dar nu mai spune, ca prima dată, „lacrimile îmi curgeau şiroaie“, ci „gîndul (s.n.) mi-a înduioşat puțin inima şi ochii mi s-au umplut de lacrimi“. „Lacrimi fără durere“, luminoase, sferice, ca şiraguri de perle. Nu lacrimi disperate, ci lacrimile minții cunoscătoare şi

recunoscătoare, lacrimi care desfac sufletul de cusătura sa cu sine însuşi, pentru a-l prinde în țesătura unei riguroase însufleţiri universale. Despre astfel de lacrimi spune Ioan Scărarul că sînt „ac de aur". Iar Robinson nu se poate socoti „salvat" înainte de a fi învăţat să plîngă „cu judecată", corectînd apele haotice ale furtunii care îl zvîrlise pe Insula Deznădejdii, prin apa clară, vie, nutritivă, a lacrimilor. Lacrimile sînt curcubeul de după potop, prisme cristaline care analizează lumina. În numele lor, Robinson se poate întoarce în lume, pentru a o civiliza...

*

Civilizaţiile sînt, uneori, în glorioasa lor suficienţă, modalităţi de a nu pricepe plînsul. Roma, de pildă, pare un bloc impasibil între lacrimile greceşti ale lui Oedip şi ale Antigonei şi cultul înlăcrimat rezervat patimilor de Evul Mediu. Roma este un impozant episod mineral al umanităţii: piatră şi legi. Avea nevoie, în finalul ei, de intervenţia lichefiantă şi lichidatoare a unui Robinson. O spune, între alţii, Shakespeare, în Titus Andronicus, o piesă citită de obicei în pripă, ca un eşec scuzabil. Sînt prea mulţi morţi — se spune — în piesa aceasta; e prea mult sînge. Dar sîngele ţîşneşte firesc — ca o exasperare — pe fondul unei umanităţi la fel de împietrite ca puzderia de statui care o populează. Shakespeare invocă mereu, cu o discretă eficienţă, spectrul învîrtoşării. Tamora, răzbunătoarea principesă a goţilor, e de neclătinat cînd Lavinia îi cere, plîngînd, ajutorul. Inima ei rezistă lacrimilor, cum rezistă „cremenea dură la căderea ploii" (as unrelenting flint to drops of rain). Duritatea se transmite de la mamă la progenitură, de la Tamora către Demetrius şi Chiron. Ca şi cum laptele matern s-ar fi preschimbat în marmură (The milk thou suck'dst from her did turn to marble). „Nu fi-mpietrită!" — strigă zadarnic Lavinia în urechea surdă a prigonitoarei sale: Be not

obdurate! Împietriți sînt şi tribunii Romei, cînd Titus Andronicus cere — cu lacrimi — izbăvirea fiilor săi, pe nedrept bănuiți de omor. Piatra însăşi pare de ceară față de împietrirea tribunilor (A stone is soft as wax: tribunes more hard than stones). Aaron, maurul, stăpînit de cruzime ca de o iubită, e — spune Shakespeare — un „sclav cu ochii zidiți" (wall-ey'd slave). Mineralizarea, „zidirea", pietrificarea sînt decorul permanent al acestei piese, a cărei primă replică e rostită de Saturninus, plumburiu şi noros ca însuşi patronul numelui său. Atîta coagulare nu se poate dinamita decît printr-o echivalentă invazie lichidă. Piatra se îmblînzeşte cu sînge şi cu lacrimi. De aceea, despre sînge şi lacrimi vorbeşte Titus Andronicus, la începutul actului III, dinaintea unui senat de bronz. Logos-ul lacrimilor (My tears are now prevailing orators) încearcă să moaie pămîntul secetos sau înzăpezit al unei cetăți anchilozate:

Păminte! te-oi cinsti cu ploi mai multe
Din negurile ochilor bătrîni,
Decît April cel tînăr cu potoape.

De-i secetă, eu tot îți voi da stropi,
Şi iarna-ți voi topi cu lacrimi neaua,
Şi-n primăvară veşnică te-oi ține...

(trad. Dan Duțescu)

Iar în scena ultimă, totul pare să se răscumpere prin lacrimile unui copil. Micul Lucius, nepotul lui Andronicus, învață „să se topească" (to melt in showers) într-un regenerator plîns torențial.

Lacrima care „topeşte" abuzul oricărei solidificări (ea însăşi nefiind altceva decît sare dizolvată în apă, aşadar mineralitate adusă în stare solubilă) e cunoscută, ca atare, şi lui Ioan Scărarul: „Precum focul topeşte

trestia, aşa lacrima topeşte toată întinăciunea văzută şi gîndită." Lacrima topeşte şi spală. De asemenea, „precum ploaia intrînd în pămînt", ea fertilizează. În sfîrşit — în altă întruchipare a ei — lacrima stinge: „Precum apa, adăugîndu-se cîte puțin în foc, schimbă văpaia cu desăvîrşire, aşa şi lacrima plînsului adevărat stinge toată văpaia mîniei şi a iuțimii." Există, aşadar, un aspect fierbinte, înfocat şi „scînteietor" al plînsului, şi un aspect răcoros, dezalterant, potolitor. Cel dintîi implică o imagine negativă a umidității: umiditatea ca indistincție sentimentală, ca fluiditate confuză care trebuie „secată", uscată, volatilizată. În al doilea caz, umiditatea e, dimpotrivă, valorificată benefic; ea semnifică punerea în mişcare a „înghețului" lăuntric, „subțierea" excesului de corporalitate, re-animarea materiei pasive. Sîntem în plin simbolism alchimic. Setea vinovată, superfluă, a umorilor noastre „apoase" e „stinsă" de lacrimi care, în acelaşi timp, aprind o altă sete, eliberatoare de data aceasta, setea de de-mineralizare a corpului. E vorba, în fond, de o redirecționare a principiului dorinței. Dorinței descendente, care fixează obsesiv, pînă la conglomerat salin, apetiturile sufletului, plînsul îi opune dorința ascendentă, topirea sării, disoluția fixației limitative. Lacrima e simultan solve şi coagula. E dizolvarea „sării", inflamarea apelor „inferior" (Nicolas Flamel vorbea despre o humiditas ignea) şi transmutație a sării în perlă. Potrivit unei tradiții hinduse, perla se naşte din lacrimile zeului Lunii (v. Mircea Eliade, Images et symboles, 1952, pp. 190–198). Luna guvernează circuitul universal al fluidelor şi, în consecință, trans-substanțierea lor. Perla — spune o altă tradiție — e un fruct al fulgerului care intră în scoică. Focul şi apa se întrepătrund, aşadar, în structura ei, ca şi în aceea a lacrimii, deopotrivă fierbinte şi răcoritoare. Apa dizolvă, focul căleşte: apa lacrimilor transformă fixitatea inerțială în subtilitate, iar focul lor

fixează subtilitatea astfel obținută în materia nobilă a mărgăritarului: sarea devine cristal.

*

Într-o variantă modernă a romanului lui Defoe (Vendredi, ou les limbes du Pacifique), Michel Tournier confirmă evoluția lui Robinson de la mineralitate opacă spre transparență. Ataşat, mai întîi, ordinii administrative, care îi apare drept singurul antidot al smintelii, personajul lui Tournier înlocuieşte, treptat, alteritatea semenilor cu alteritatea — cosmică — a Insulei şi îşi depăşeşte — datorită lui Vineri — condiția de homo economicus (marcat de geotropism şi egolatrie), pentru a deveni obiectul unei „inițieri solare", al unei spectaculoase „convertiri eoliene". Teluricul Robinson devine „uranian". Agricultorul are intuiția zborului atemporal şi prinde gustul imponderabilității. La sfîrşit, el se simte mai tînăr decît în momentul naufragiului: „nu tînăr de-o tinerețe biologică, putrescibilă şi purtînd în ea un fel de elan spre decrepitudine. Era tînăr de-o tinerețe minerală, divină, solară" (trad. Ileana Vulpescu). Ca în alchimie, mineralitatea se păstrează: dar din plumb „vulgar", ea se transformă în „piatră filozofală", în diamant ceresc. Transformarea aceasta (un fel de „perlare" a sării) se obținea — pe vremea lui Defoe — prin „apa de împrospătare a lacrimilor". Scriitorul contemporan atribuie acelaşi efect contactului cu rîsul şi cu surîsul copilăresc al venusianului Vineri. Inocența e, într-adevăr, singurul tărîm în care rîsul are aceeaşi putere purificatoare ca lacrima. Dar pentru a-şi păstra rîsul nevinovat, noul Robinson se decide să nu mai părăsească insula: ca şi cum ar simți că — întors în lumea civilizată — ar pierde virtutea aceasta vitală. Va rămîne deci în pustietatea Pacificului, însoțit de un mic estonian, care va primi, ca urmaş al lui Vineri, numele Joi. „E ziua lui Joe, zeul Cerului. şi e,

totodată, ziua duminicală a copiilor." Rîsul nu e valabil decît ca soluție regresivă, ca întoarcere spre copilărie. Soluția vîrstelor care au pierdut candoarea nu poate fi decît lacrima. Iar ziua lacrimilor e Vineri...

IX

MINIMALISM ETIC

„Minima moralia“ — o pre-etică • Problema mediocrității morale • Două exemple: ipocrizia morală şi carența spontaneității morale • Act etic şi reacție etică • Despre naivitate • Dreptul de a vorbi despre ce nu ştii încă

De ce, în definitiv, „minima moralia“? Mai întîi, dintr-o respectuoasă antipatie față de Aristotel. Respectuoasă: nu putem îndrăzni să ne aşezăm în tradiția — inaugurată de el — cu Magna Moralia, decît în postura discretă a unui autor minor. Antipatie: sîntem alergici la „maximalismul“ aristotelic, la competența lui neîngrădită, exactă, netulburată. Apoi, „minima moralia“ pentru că ni s-ar părea necinstit să ne plasăm discursul la altă scară decît aceea a limitelor proprii şi a relativismului contemporan. De fapt, nu de etică e vorba în paginile acestea, ci de o pre-etică, de o tatonantă acțiune pregătitoare, a cărei singură ambiție e stimularea preocupării etice, iar nu construcția sistematică. Ne întrebăm, pe de altă parte, dacă o etică scrisă poate fi altceva decît o „mică“ etică. Eticile „mari“ sînt cele care prind corp în intricația spectaculoasă a cîte unui destin uman irepetabil: ele se trăiesc, nu se comentează. Cît despre adevăratele „probleme“ morale, ele nu sînt acelea pe care „ți le pui“ cu creionul în mînă, în destinderea — oricît de responsabilă — a reflexivității, ci acelea care ți se pun, care survin

imprevizibil, cu violența ultimativă a faptelor de viață curente. Pe temeiul acestor considerații, nu putem da satisfacție cititorului avid de preceptistică limpede, de soluție etică infailibilă. Nevoia de ghidaj e, nu o dată, nevoie de a trăi prin delegație, de a transfera asupra altuia răspunderea propriei tale vieți. Ceea ce putem face e să aproximăm descriptiv geografia eticului, contururile lui, termenii esențiali în care are a se desfăşura dezbaterea etică. Şi dacă e să propunem o normă, una singură e pe măsura reală a intențiilor noastre: a ieşi din toropeala etică, din mecanica ei gregară, a lua cunoştință de faptul — decisiv, presant, neliniştitor — că eticul există.

Dar se îndoieşte cineva de asta? Nu e eticul o referință constantă a fiecăruia? Socotim că nu: că, în genere, nu înregistrăm existența eticului decît arareori, în situații-limită, cînd el ni se impune cu un fel de (nedorită) obligativitate. În rest, luăm drept „ordine etică“ stricta convenționalitate a moravurilor, stereotipia socială cea mai fadă. Nu percepem imoralitatea decît de la nivelul „scandalosului“ în sus. Pînă la acest nivel, totul ni se pare oarecum în regulă şi, ca atare, în afara oricărui interes şi a oricărei discuții. Aşa stînd lucrurile, ne apare cu atît mai nimerit un anumit „minimalism“ etic, înțeles ca o analitică a mediocrității morale, distinctă de fenomenologia catastrofei morale, a culpelor supreme, de care s-ar ocupa, să zicem, „marea“ etică.

Statistic vorbind, deriva morală de fiecare zi nu constă într-o acumulare dementă de „păcate strigătoare la cer“. Nu omuciderea, asuprirea pruncilor şi sodomia sînt materia primă a eticului cotidian; iar cînd se pot totuşi semnala, acestea sînt de o radicalitate, de o evidență care desfid orice teoretizare. Păcatele „strigătoare la cer“ tind chiar, adesea, să se înscrie mai curînd în sfera patologicului decît în aceea a

„vinii“ morale obişnuite. Crima lui Raskolnikov pluteşte — ca mai toate crimele dostoevskiene — undeva între morbid şi religios şi, de aceea, abia dacă poate fi măsurată cu instrumentarul propriu-zis al eticii. Mult mai elocventă din unghi etic ni se pare imoralitatea personajelor lui Gogol, demonismul lor plat, monstruozitatea incoloră a sufletelor lor adormite. Acesta e teritoriul cu adevărat revelator al eticului: somnolența diurnă, cumințenia irespirabilă a atitudinii, cenuşiul valorilor. Pe scurt, placiditatea etică a omului mediocru. Privit de la distanță, el nu comite nimic grav: tocmai acesta e păcatul lui de moarte, cel care îl scuteşte de atacul comunității şi de tresărirea conştiinței proprii. Caracterizat mai mult prin ceea ce omite decît prin faptul comis, liniştit în inexpresivitatea sa, invulnerabil din perspectiva „marii“ morale, căci, repetăm, el nu face nimic care să fie brutal reprobabil, omul mediocru e depozitarul cel mai perfid al mizeriei morale. Şi el există în fiecare din noi, sustrăgîndu-se oricărui proces prin tocmai crasa lui banalitate. Marea vinovăție morală, dezastrul moral par aproape paradiziace pe lîngă viguroasa anestezie morală a omului mediocru. Păcatul lui nu e că spune mari minciuni, ci că nu evită cea mai evitabilă mică minciună; nu că amînă marele gest de autenticitate, ci că nu face nici măcar gestica minimei decențe. Acest „nici măcar“ e problema centrală, culpa capitală a „minimalismului“ etic. El circumscrie incapacitatea comună de a rezolva nu dilema morală de proporții monumentale, ci „strictul necesar“ al moralității. Marcat de această incapacitate, omul se face vinovat nu atît pentru răul la care e constrîns (de împrejurări aspre, spaime necontrolate şi altele asemenea), ci pentru răul la care consimte neconstrîns, la care ar putea deci, fără riscuri, să nu consimtă. Nu să facă imposibilul i s-ar cere, ci să facă puținul care stă în puterile sale. Şi puținul acesta rămîne nefăcut, în virtutea unei

inerţii care infectează, ca o otravă reziduală, atmosfera morală din jur.

Imperativul comportamental propus de „minimalismul“ etic pe care îl avem în vedere nu e, aşadar, unul al eforturilor majore, întreprinse sub regia cosmică a decalogului. E vorba mai mult de detaliul etic, de o stilistică a derizoriului, a opţiunilor nu neapărat fundamentale, dar semnificative. E vorba a nu face din tema eticului o temă sărbătorească, invocabilă doar în tensiunea marilor încercări, a marilor „ocazii“ etice: într-o viaţă de om, asemenea ocazii pot să nici nu apară. Şi atunci, problema este să faci din mărunta responsabilitate zilnică — marea ocazie.

O analiză „spectrală“ a mediocrităţii morale ar putea constitui, singură, obiectul unui text amplu. Ne vom mărgini să rezumăm, cu titlu de mostră, două din manifestările ei caracteristice: ipocrizia şi carenţa spontaneităţii morale.

S-ar putea ca ipocrizia morală să fie maladia cea mai răspîndită a speciei, un fel de „gripă“ generalizată, a cărei malignitate, deşi tocită prin chiar comuna ei frecvenţă, e capabilă, la răstimpuri, de virulenţe neaşteptate. E o maladie din rîndul acelora de care nu se moare, dar de care nu se scapă pînă la sfîrşitul vieţii. Un obiect ideal de studiu pentru „minimalismul“ etic, care, în definitiv, nu se ocupă de bolile mortale, ci de suferinţele cronice.

Ipocritul confundă morala cu discreţia. Drama lui nu e că se simte mereu îndemnat să greşească, ci că nu-şi poate camufla perfect greşeala, că nu-şi poate ţine turpitudinile la o convenabilă distanţă de gura lumii. Nu actul blamabil e ruşinos, ci eventuala lui publicitate. Ipocritul e un campion al salvării aparenţelor. Valorile lui extreme par a fi demnitatea personală, buna-cuviinţă, civilizaţia raporturilor cu ceilalţi. Pentru a obloji

aceste valori, nici un preț nu e prea mare. În asta constă patosul unui astfel de personaj: el are cultul — formal — al propriei „imagini", dar, în acelaşi timp, o viziune distorsionată a mijloacelor optime prin care această imagine trebuie menajată: dominării de sine, el îi preferă ambalajul cochet al sinelui, asigurarea unei eficiente exteriorități de protocol. Ipocritul nu-şi regretă relele: „se jenează" doar de existența lor şi mai ales de ecoul lor posibil în conştiința altora. Soluția e disimularea. Şi — în paralel — un interminabil şi complicat demers al autoîndreptățirii. Ipocritul care nu sfîrşeşte într-o totală învoială cu sine, în uitarea igienică a oricărei vinovății, e un ipocrit de duzină. Ipocritul de anvergură nu se mulțumeşte a-şi falsifica portretul în ochii celorlalți: marea lui reuşită e să şi-l falsifice în chiar ochii săi; el îşi pliveşte periodic memoria de toate „impuritățile", de orice sămînță de remuşcare, de orice „accident" compromițător. E sincer mirat de suspiciunile celor din preajmă: e o victimă, un om de ispravă hăituit de un univers răutăcios, de prieteni ne-iubitori, de o familie neînțelegătoare. Virtuozitatea cea mai strălucitoare a ipocritului e confecționarea unei poze adecvate: el îşi supraveghează conduita după modelul (utopic) al stilului la care aspiră: e un „portret idealizat" în mişcare: respectabil, solemn, distins, străin de orice vulgaritate. Sub calota lui vajnică pot musti cele mai baroce obscenități, dar auzul unei înjurături îl oripilează. Dacă e inteligent are, pentru asta, explicații cît se poate de rezonabile: va vorbi despre ce se cade şi ce nu se cade, despre noblețea care obligă, despre sfială şi neruşinare. Clipă de clipă, ipocritul e ilustrația unui drastic fragmentarism existențial, a acelui discernămînt suspect după care una e viața socială, una e cea privată, una e ce gîndeşti, una e ce spui, una e ce faci cînd eşti între „intimi", alta e ce faci cînd eşti „pe scenă", între oameni „fini" sau între admiratori, mai

mult sau mai puțin inocenți. La limită, ipocrizia devine ridicolă în chip grandios: alunecă în fiziologic; ipocritul ajunge să se ruşineze de propriul lui corp; ar prefera să-şi consume instinctele în semiîntunericuri protectoare, din care să iasă din cînd în cînd sedat, pentru a defila reprezentativ în fața unei asistențe care aplaudă.

Ceea ce face din figura ipocritului un subiect predilect al „minimalismului" etic este că, de regulă, el se simte moralmente inatacabil, de vreme ce în „chestiunile esențiale" — cele care țin de „marea" morală — funcționează fără greş. Disimulările sale n-ar fi decît un fel de a-i scuti pe ceilalți de spectacolul micilor lui slăbiciuni. Şi astfel, la adăpostul unei garanții morale ipotetice, al unui credit dobîndit prin eludarea crizei morale violente, el îşi cultivă — impenitent — precaritatea, ca pe firescul însuşi.

La fel se întîmplă cu spontaneitatea morală. Ea e pe cale de dispariție tot pentru că pare o categorie periferică, un ornament teoretic facultativ, de o importanță net inferioară față de importanța normelor de comportament tradiționale. Dar pentru a vorbi de spontaneitate, avem nevoie, mai întîi, de o elementară distincție: distincția dintre actul etic şi reacția etică. Actul etic e domeniul inițiativei individuale, urmînd unei decizii lucide şi unei atente considerări a conjuncturilor. Etica nu se reduce însă la act etic. Jumătate din ea e pură reactivitate, adică răspuns dat de conştiința individuală unor împrejurări pe care nu le-a ales şi nu le-a provocat. Actul etic e expresia intervenției umane în imediatul lumii; e deci o specie a ofensivei morale. Reacția etică e, dimpotrivă, rezultatul unei intervenții a lumii asupra omului, aşadar o manevră de apărare dinaintea unei agresivități neprevăzute. Viciul cel mai frecvent al actului etic e impulsivitatea. Iar viciul reacției etice e lipsa de spontaneitate

(aceasta nefiind decît o formă, mai puțin temperamentală, a impulsivității). S-ar spune că există o înclinație naturală a subiectului moral de a inversa lucrurile: el procedează precipitat ori de cîte ori s-ar impune precauția deliberativă, cîntărirea justă a situației, şi stă pe gînduri cînd ceea ce i se cere e reflexul moral nemijlocit, dinamismul rapid al instinctului. Tendința de a deveni activ în plan etic, de a lua hotărîri „revoluționare" numai în clipele de exaltare sau nevroză, la furie sau la disperare e un simptom de degenerescență morală, ca şi tendința de a hamletiza indefinit în fața unor solicitări exterioare, a căror evidență trebuie recunoscută direct, fără abuz de spirit analitic şi de subtilitate. Deliberare în acțiune şi spontaneitate în reacție — iată strategia morală cea mai potrivită. Sînt momente în care nu e de făcut decît ceea ce ai simțit din prima clipă că trebuie să faci. Orice tergiversare suspendă iremediabil impulsul moral sănătos. Excesul inteligenței, rafinamentele psihanalitice, deprinderea de a găsi justificări pentru orice, de a înțelege totul „dialectic", talentul, în sfîrşit, de a vedea relativitate acolo unde un discernămînt nativ separă, fără dificultate, binele de rău — toate acestea sînt premise certe ale pierderii spontaneității morale. Fenomenul e tipic modern. Erich Neumann, un foarte onorabil discipol al lui Jung, l-a numit Wertunsicherheit („nesiguranță a valorilor"), neputință de a percepe răul ca rău şi de a i te opune fără ezitare. Omul modern — spune Neumann (Tiefenpsychologie und neue Ethik, 1984, p.10) — „a pierdut naivitatea luptătorului, iar întrebarea secretă care îi subminează fermitatea interioară este: Cine luptă contra cui, ce se opune la ce?". Proliferarea tumorală a explicațiilor nesfîrşit de „complexe", stingerea simțului pentru absolut, haosul criteriilor contribuie într-o măsură însemnată la adumbrirea acelei „naivități" fără de care eticul eşuează în perplexitate şi

inhibiție.

Pentru minimalismul etic, conceptul naivității este, de altfel, foarte important, dacă îl înțelegem ca intuiție a unei moralități „originare". O etică „maximalistă" e, în genere, o etică hiper-elaborată şi, de aceea, crispată, fără naturalețe, fără har. Şi dacă — vorbind despre virtuți — am atras atenția asupra necesității de a le reabilita pe cele intelectuale, ne grăbim să adăugăm că inteligența care nu ştie să fie, la timpul cuvenit, naivă, se transformă, pe nesimțite, într-o arborescență mentală inutilizabilă, într-o spasmodică divagație cerebrală, incapabilă să facă pasul salutar de la înțelegere la înfăptuire.

*

Mai există un motiv pentru care am preferat să ne definim încercarea în termenii unei morale „minime". „Minimă", pentru că nu e morala unui edificat. Nu vorbim despre drum, din unghiul punctului de sosire. Vorbim din mers, însoțiți de oboseala, de incertitudinea, dar şi de tenacitatea mersului. Iar dacă se va spune că nimeni nu are dreptul să vorbească despre ceea ce nu posedă încă, vom răspunde că, în tîrziul acestui veac, simpla orientare către e mai indicată decît oprirea pe loc în aşteptarea unui adevăr indubitabil, care să îngăduie un traseu linear, fără riscuri. Prin rîndurile de față înțelegem să aşteptăm în mişcare, să proclamăm, prin însăşi agitația noastră, că aşteptăm ceva. La o adică, ne putem retrage sub autoritatea unor „moralişti" notorii. Iată ce spunea Tertulian, la începutul secolului al III-lea, într-un mic tratat despre răbdare: „Astfel, după cum aduce mîngîiere discuția despre un lucru de care nu ne putem bucura — asemeni bolnavilor care, fiindcă le lipseşte sănătatea, vorbesc mereu despre binefacerile ei — la fel eu, preanefericitul, întotdeauna bolnav de patima nerăbdării, în mod necesar suspin, chem şi mă rog

pentru sănătatea răbdării pe care nu o posed." „Minima moralia" e o suspinare, o chemare şi o rugare pentru sănătatea morală care-i lipseşte încă autorului.

CUPRINS